This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,082,901

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

892.06
R47

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

11e Année. — 1903.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1903

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Amos.

Nous ne possédons que fort peu de renseignements sur la vie de ce prophète, dont le livre constitue le plus ancien écrit prophétique qui soit parvenu jusqu'à nous. Amos était d'origine judéenne et d'une famille de bergers domiciliée dans la petite ville de Teqoᶜa, au sud de Bethléem. Le métier de pâtre ne suffisant pas aux besoins des siens, il chercha à y pourvoir en cueillant des feuilles de sycomores sauvages qui, après avoir été amorties, servaient d'assaisonnement à la classe pauvre. Un jour, il se sentit poussé par une force intérieure à devenir le défenseur du yahwéisme dans le royaume d'Israël, qui se trouvait alors à l'apogée de sa puissance sous le règne de Jéroboam II. Ce roi avait transformé son royaume en un petit empire, grâce à des annexions de territoires voisins, surtout ceux de Damas et d'Hamath sur l'Oronte. Amos, blessé par la décadence du yahwéisme et la corruption des mœurs publiques au milieu de cette prospérité inespérée, se chargea de proclamer que Yahwé offensé ne tarderait pas à demander compte de ces excès audacieux, non seulement à Israël et à Juda, mais aussi à tous les peuples environnants, qui étaient encore alors en possession d'une indépendance relative. Après avoir sommairement annoncé la ruine des royaumes adjacents, Amos se consacre uniquement à châtier dans toute leur laideur les erreurs et les crimes dont le royaume d'Israël s'est rendu cou-

139362

pable. Il flagelle rarement le royaume de Juda en particulier, puisque ces crimes leur sont communs, mais il est d'avis que l'amélioration de l'état moral ne peut devenir une réalité que sous l'égide d'un roi issu de la famille davidique.

CHAPITRE PREMIER

Suscription générale du livre. — Métier et origine du prophète. — Coïncidence de son activité avec les règnes d'Uzia, roi de Juda, et Jéroboam II, roi d'Israël, deux ans avant le grand tremblement de terre qui eut lieu à cette époque. — Introduction de la prophétie. — Yahwé, de son temple de Sion-Jérusalem, pousse un cri menaçant qui fait se faner toute la verdure des deux royaumes. — Prochain châtiment du royaume de Damas. — Crime ayant pour effets la destruction de la ville et la déportation de ses habitants. — Crime de Gaza; sa destruction. — Les autres villes de la Philistide : Asdod, Ascalon et Accaron, subiront le même sort. — Crime de Tyr. — La ville sera consumée par le feu. — Crime de l'Idumée. — Les villes de Téman et de Boṣra seront ravagées par l'incendie. — Crime des Ammonites. — Leur capitale sera brûlée par l'ennemi et leur roi et leurs princes seront emmenés en exil.

1. Paroles d'Amos, (qui fut parmi les pasteurs) de Teqoʿa. (C'est ce qu'il) prévit sur Israël, au temps d'Uzia, roi de Juda, et de Jéroboam, roi d'Israël, deux ans avant le tremblement de terre.

2. Il dit : Yahwé clamera de Sion, fera éclater sa voix de Jérusalem, et aussitôt les oasis des pasteurs se revêtiront de deuil et le sommet du Carmel deviendra aride.

3. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes de Damas, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils ont déchiré les habitants de Galaad avec des herses de fer.

4. J'enverrai le feu dans la maison de Hazaël et il consumera les palais de Ben-Hadad.

5. Je briserai le verrou de Damas, j'exterminerai le dernier habitant de Biqʿat-Awen, le tenancier du sceptre de Beth-Eden, et le peuple d'Aram sera exilé à Kir, dit Yahwé.

6. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes de Gaza, je ne remettrai pas (le châtiment) : Parce qu'ils ont emmené en captivité un groupe entier d'exilés, afin de les remettre entre les mains des Iduméens.

7. J'enverrai le feu dans les murs de Gaza, et il consumera ses palais.

8. J'exterminerai le dernier habitant d'Asdod, le tenancier d'un sceptre d'Ascalon; je poserai ma main sur Accaron (Écron), et le reste des Philistins périra, dit le Seigneur Yahwé.

9. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes de Tyr, je ne remettrai pas (le châtiment) : Parce qu'ils ont livré un groupe entier d'exilés aux Iduméens, sans se rappeler l'alliance fraternelle.

10. J'enverrai le feu dans les murs de Tyr, et il consumera ses palais.

11. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes d'Édom, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'il a poursuivi son frère avec l'épée, qu'il a dénaturé son sentiment de pitié, que sa colère est toujours restée prête à déchirer, et qu'il a conservé à tout jamais sa rage.

12. J'enverrai le feu à Têman, et il consumera les palais de Boṣra.

13. Ainsi dit Yahwé : A cause des trois et quatre crimes des enfants d'Ammon, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils ont éventré les enceintes de Galaad afin d'élargir leur territoire.

14. J'allumerai le feu dans les murs de Rabba, qui consumera ses palais, au milieu du tumulte du jour de la bataille, au milieu de la tempête du jour de l'ouragan.

15. Leur roi s'en ira en exil, lui et ses princes en même temps, dit Yahwé.

COMMENTAIRE

1. La phrase incidente אשר היה בנקדים caractérise Amos comme ayant appartenu à la classe des éleveurs de menu bétail, et non pas comme un berger salarié (רֹעֶה). Le sens particulier de נֹקֵד ressort de II Rois, III, 4. — L'indication que la ville judéenne de Teqo'a était la patrie d'Amos relève intentionnellement l'antithèse qui se déclarait dans sa vocation consistant à prêcher uniquement dans le royaume du nord. Ce

fait paraît en effet anormal; nous chercherons plus loin à en deviner la raison.

Le roi Uzia de Juda inaugura son règne la vingt-septième année du règne de Jéroboam II d'Israël, qui a duré quarante et un ans; ces deux rois ont donc régné en même temps pendant l'espace de quatorze ans (II Rois, XIV, 23; XV, 2); mais cet intervalle est restreint par la donnée additionnellle : Deux ans avant le tremblement de terre. Cet événement sismique du temps d'Uzia est encore mentionné dans Zacharie, XIV, 5, comme ayant répandu une grande terreur en Judée. On peut en conclure que la prédication d'Amos a duré tout au plus douze ans, à peu près entre 769 et 759 avant l'ère vulgaire.

2. Yahwé clame ישאג de Sion, où il a son temple. L'image est empruntée au lion, qui rugit surtout avant de se jeter sur sa proie (III, 4).

נאות הרעים, « les oasis des pasteurs »; Amos, exerçant lui-même le métier de pasteur, a certainement pensé d'abord à sa propre patrie, symbolisant le royaume de Juda, tandis que, par le sommet du Carmel (ראש הכרמל), il désigne clairement le royaume d'Israël.

3. La série des châtiments commence par le royaume de Damas, l'ennemi le plus puissant d'Israël parmi les petits États voisins. La formule introductoire על שלשה ועל ארבעה לא a été bien expliquée par M. Wellhausen. Elle signifie : Les trois et même quatre crimes commis précédemment méritent déjà le châtiment prononcé, mais Dieu s'est pourtant retenu jusqu'ici de le réaliser; pourtant, grâce au nouveau crime, le châtiment ne peut plus être remis. Le mot indiqué par le suffixe immuable de אשובנו (peut-être mieux אשיבנו) est דברי ou משפטי.

Les Damascéniens avaient commis le crime inqualifiable de faire subir aux habitants du Galaad le supplice d'avoir le corps déchiré par des herses de fer, supplice que David avait jadis fréquemment employé dans ses guerres contre les peuples voisins; Amos était d'avis que les anciennes lois de guerre internationales étaient trop inhumaines pour être justifiées dans l'état présent; c'est pourquoi il fait un crime impardonnable aux Damascéniens d'avoir usé de ce procédé envers la popula-

tion israélite du Galaad. C'était d'autant plus énorme que les Israélites ont souvent traité avec beaucoup de douceur les prisonniers damascéniens (I Rois, xx, 31-34; II, vi, 20-23). L'accomplissement de ces cruautés barbares de la part du roi de Damas a été déjà prévu par le prophète Élisée (*ibidem*, viii, 12).

4. Hazaël et Ben-Hadad sont les rois de Damas qui ont sévi le plus cruellement contre les Israélites vaincus, et ne figurent pas seulement comme types de rois de cette ville (W.); s'il en était ainsi, Amos aurait nommé par analogie les rois des autres peuples auxquels il annonce la destruction de leur capitale.

5. Le verrou (בריח) brisé, l'envahisseur pénètre librement dans la ville. Les localités nommées בקעת און et בית עדן appartiennent visiblement au territoire de Damas, mais nous ignorons leur situation exacte. Néanmoins, la possibilité que la première soit la ville de Ba^cal-Bekk n'est pas absolument exclue, attendu que און peut strictement déguiser le dieu païen בעל. Bêth-^cÉden semble avoir été la résidence d'un gouverneur.

Le peuple d'Aram sera exilé à Qir; d'après Amos, ix, 7, Yahwé fit sortir de Qir les Araméens au même titre qu'Israël d'Égypte et les Philistins de Caphtor; en les exilant de nouveau à Qir, Yahwé leur inflige la honte d'être tenus par les habitants pour d'anciens esclaves échappés. On arrive à ce sentiment par suite de l'analogie avec la sortie d'Égypte par Israël, pour lequel ce pays n'était pas le lieu d'origine; cependant, le sud de la Babylonie, la Chaldée proprement dite, était toujours peuplé par de nombreuses tribus d'araméens nomades, ce qui milite en faveur de l'idée qu'il s'agit effectivement d'un lieu d'origine. Les deux hypothèses peuvent d'ailleurs se réconcilier ensemble, quand on admet deux transportations d'exilés araméens, à des époques diverses, dans leur pays d'origine. Qir est mentionné sur la même ligne qu'Élam et Šo^ca (les *Suti* des cunéiformes) dans Isaïe, xii, 5-6; c'était probablement un canton élamite.

6. Les habitants de Gaza ont commis le crime abominable

d'avoir livré aux Iduméens un groupe entier d'exilés judéens, dans le but visible d'être vendus comme esclaves aux peuplades arabes, surtout aux Sabéens. Comme d'habitude dans cette occurrence, les personnes âgées sont massacrées, et les jeunes conduites au marché presque nues et les mains liées. Les captifs, à cause même de leur grand nombre, furent livrés à vil prix, presque pour rien, aux Iduméens; c'est le sens exact de לְהַסְגִּיר לֶאֱדוֹם.

7-8. Destruction de Gaza par le feu. Cette ville n'était pas alors la résidence d'un chef notable; celui-ci paraît avoir été installé à Ascalon, et de telle manière la Philistide tout entière était responsable du forfait commis par les habitants de Gaza, lesquels n'ont été en dernier ressort que les mandataires de toute la république philistéenne. Il est même hautement vraisemblable que toute la Philistide avait pris une part active dans cette chasse sauvage qui désolait les cantons judéens voisins. L'absence de Gath dans l'énumération de ces versets, si elle n'est pas due à une omission involontaire soit de la part d'Amos, soit de celle des copistes, peut venir de ce que la ville de Gath n'avait que plus tard adhéré au complot formé par les autres cités contre le royaume de Juda. C'est probablement pour tirer vengeance de ce complot qu'Uzia a fait détruire en partie les murs de Gath et d'Asdod (II Chroniques, XXVI, 6).

9. Le crime des Tyriens est du même genre que celui de Gaza : Ils ont livré entre les mains des Iduméens des masses entières de captifs israélites, sans se rappeler l'alliance fraternelle qui existait entre eux et Israël depuis deux siècles environ. Il s'agit de l'alliance conclue par Salomon avec Hiram, roi de Tyr (I Rois, V, 26); l'amitié sincère des deux rois établit une vraie fraternité entre eux : Hiram appelait Salomon אָחִי, « mon frère »; ceci est clairement indiqué par la composition בְּרִית אַחִים. Israël a toujours respecté ce traité de paix, et le fait que les Tyriens l'ont rompu sans autre mobile que celui de s'enrichir par la traite d'esclaves en masse, parut avec raison un crime abominable au prophète Amos.

10. Mêmes menaces de vengeance que celles annoncées à Gaza.

11. Le grand crime d'Édom consiste dans la haine mortelle

qu'il n'a pas cessé de vouer à son frère Israël. Aucune transaction n'a jamais pu adoucir son caractère sauvage et sanguinaire. Cette rancune fratricide s'est déjà manifestée pendant le séjour d'Israël dans le désert, où, malgré les assurances pacifiques de Moïse, le roi d'Édom refusa de permettre à Israël de passer par son territoire, et tâcha de l'en empêcher l'épée à la main (Nombres, xx, 14-21). Pendant toute la période biblique, les vols et les assassinats perpétuels des Iduméens ont souvent provoqué de terribles vengeances de la part d'Israël, qui n'a d'ailleurs jamais réussi à soumettre définitivement ces hordes cruelles. Leur instinct sanguinaire s'est même conservé après leur conversion forcée au judaïsme par Jean Hyrcan.

La lecture ויטרף לעד אפו est garantie par la phrase אפו טרף וישׂטמני (Job, xvi, 9), qui semble signifier : « Sa colère, toujours prête à déchirer, m'a pris en haine. » La correction ויטֹר לעד אפו (Ols. W.) séduit au premier aspect, par suite de la phrase parallèle ועברתו שמרה נצח, mais נטר אף n'est pas hébreu ; נטר seul signifie « garder rancune ». Il faut donc conserver la leçon traditionnelle ויטרף.

ועברתו שמרה נצח est une inversion poétique pour וישמר עברתו (ל)נצח, et la forme שְׁמָרָה (־נצח) est allégée de שְׁמָרָהּ, avec le retrait de l'accent tonique devant la première syllabe accentuée de נצח.

12. Annonce de la destruction des deux villes iduméennes Têman et Boṣra. *Sela'* (הסלע), la capitale d'Édom, n'est pas compris dans ces menaces de ruine prochaine, parce que cette capitale était, depuis le règne d'Amasia, prédécesseur d'Uzia, sous la domination judéenne (II Rois, xiv, 7).

13. Les Ammonites ont commis le crime impardonnable d'avoir ouvert le ventre des femmes enceintes de Galaad, vengeance barbare qui exprime le dessein de ne plus souffrir à l'avenir la présence d'un seul habitant appartenant à l'ancienne race, afin que le Galaad fît désormais une province purement ammonite; c'est le sens de למען הרחיב את גבולם. Ils agissaient ainsi concurremment avec les Damascéniens (v. 3).

14. Même formule comminatoire que celle du verset 10 relative à Tyr, mais augmentée d'additions marquant des circonstances secondaires.

L'expression à parallèles בתרועה ביום מלחמה בסער ביום סופה forme une construction analytique, assez décousue du reste, au lieu de la construction régulière ביום תרועה ומלחמה ביום סער וסופה. Personne, parmi les prophètes ultérieurs, n'a imité la construction inaugurée par Amos.

מַלְכָּם, « leur roi », mieux que מִלְכֹּם, « Milchom » (Vulgate) M. Wellhausen traduit avec la Massore : *Und ihr König muss in die Fremde*, mais y a-t-il quelque part une variante qui lui fait ajouter les mots *mit den Andern?* Il n'en dit rien dans ses notes.

CHAPITRE II

Suite de l'énumération. — Crime de Moab. — Profanation du corps du roi d'Édom. — Punition. — Crime de Juda. — Abandon de la loi de Yahwé. — Punition. — Crimes d'Israël. — Gains illicites tirés de l'oppression des pauvres et dilapidation de ces gains dans des orgies des sanctuaires idolâtriques. — Début de la prédication. — Destruction des Amorrhéens devant Israël. — Délivrance de la captivité d'Égypte, séjour dans le désert et occupation de la Palestine. — Institutions de prophètes et de Naziréens. — Interdiction de ces institutions dans le royaume d'Israël. — Peine préliminaire.

1. Ainsi dit Yahwé. Pour les trois et quatre crimes de Moab, je ne remettrai pas (le châtiment) : Parce qu'il a brûlé en chaux (= calciné) les ossements du roi d'Édom,

2. J'enverrai le feu dans Moab, et il consumera les palais de Kerioth; Moab mourra au milieu du bruit et du tumulte, pendant les sonneries des trompettes.

3. J'extirperai le juge de l'intérieur de sa (capitale), et avec lui je tuerai tous ses chefs, dit Yahwé.

4. Ainsi dit Yahwé : Pour les trois et quatre crimes de Juda, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils ont pris en dégoût la loi de Yahwé et n'ont pas observé ses statuts, en se laissant égarer par les mensonges que leurs pères avaient suivis.

5. J'enverrai le feu dans Juda, et il dévorera les palais de Jérusalem.

6. Ainsi dit Yahwé : Pour les trois et quatre crimes d'Israël, je ne remettrai pas (le châtiment), parce qu'ils vendent le juste pour de l'argent, le miséreux pour une paire de souliers.

7. Ils trouvent satisfaction à (voir) la tête des pauvres (abaissée) jusqu'à la poussière de la terre; ils prévariquent le droit des humbles. (Puis,) l'homme et son père vont à la courtisane afin de profaner mon nom sacré.

8. Ils commettent la prévarication étant (assis) sur des vêtements pris en gage, auprès de tout autel, et boivent le vin obtenu des condamnés à l'amende, dans la maison de leurs dieux.

9. C'est pourtant moi qui ai anéanti devant eux l'Amorrhéen, dont la taille égalait celle des cèdres, et qui était aussi solide que les chênes; j'ai anéanti son fruit en haut et ses racines en bas.

10. Je vous ai remontés du pays d'Égypte et je vous ai conduits pendant quarante ans par le désert pour prendre en possession le pays de l'Amorrhéen.

11. J'ai élevé quelques-uns de vos enfants en prophètes, quelques-uns de vos jeunes gens en Naziréens. N'est-ce pas, ô fils d'Israël? dit Yahwé.

12. Mais vous avez forcé les Naziréens à boire du vin, et aux prophètes vous avez fait défense de prophétiser.

13. Voici, je vous presserai comme le chariot plein de gerbes pèse lourdement (sur l'aire).

14. La fuite deviendra impossible pour le marcheur le plus agile, le fort ne pourra se servir de sa force, le brave ne pourra sauver sa vie.

15. L'homme armé de l'arc ne tiendra pas, le piéton le plus rapide ne sera pas sauvé, le cavalier même n'aura pas la vie sauve.

16. Le plus courageux parmi les guerriers prendra la fuite dépouillé de ses vêtements dans ce jour; Yahwé le dit!

COMMENTAIRE

1. Les Moabites ont commis le crime abominable de brûler à la chaux, c'est-à-dire de calciner les os du roi d'Édom. Je

ne crois pas qu'il s'agit d'un supplice de feu infligé au roi d'Édom fait prisonnier; dans ce cas, le prophète aurait dit : על שרפם את מלך אדום לשיד. Il s'agit visiblement de la profanation du tombeau d'un roi d'Édom, particulièrement détesté par les Moabites qui ont brûlé les ossements qu'ils y avaient trouvés. Les historiens bibliques n'ont pas enregistré cet accident, mais le fait qu'Amos s'en sert pour justifier son indignation contre Moab, suggère l'idée que le roi dont il est question était, soit un vice-roi nommé par un conquérant judéen, soit un roi allié avec Juda contre les Moabites, comme par exemple celui qui accompagnait Joram d'Israël et Josaphat de Juda dans leur campagne contre Mêšaʿ, roi de Moab (II Rois, III, 9, 26). Les commentateurs rabbiniques identifient l'holocauste humain offert par Mêšaʿ avec le roi visé par Amos, en rapportant le suffixe de בנו et de תחתיו au roi d'Édom mentionné dans le verset précédent. On a vu ci-dessus que l'expression de notre passage n'est pas favorable à l'idée de l'incinération d'une personne vivante, mais il se peut bien que le squelette calciné par les Moabites fût précisément celui de ce roi allié, qu'ils auraient découvert pendant une razzia heureuse dans l'Idumée.

2. Sous le nom de « Moab », il faut entendre ici la capitale dite ordinairement רַבַּת מוֹאָב, et tout spécialement le bourg royal. Cela résulte des suffixes multiples du verset suivant, qui conviennent mieux quand on les rapporte à une localité.

La ville de קריות est encore mentionnée dans Jérémie, XLVIII, 24.

3. Le שופט est le roi en qualité de juge suprême. — Les suffixes féminins de מקרבה et שריה se rapportent à Moab-ville; le suffixe masculin de עִמּוֹ vise la personne de שופט.

4. Le crime impardonnable de Juda consiste dans le fait d'avoir rejeté avec dégoût (מאסם) la loi de Yahwé et abandonné ses statuts relatifs au culte (חקיו). La cause de cette apostasie est l'entraînement qu'exercent sur eux les fausses divinités (כְּזִבֵיהֶם) auxquelles leurs pères s'étaient attachés.

C'est la tradition païenne qui les détourne de persévérer dans le culte monothéiste qui en est l'antipode.

5. Formule analogue à celle relative à Moab (2).

6. Commencement de la prédication particulière d'Amos s'occupant presque exclusivement du royaume d'Israël, dont les méfaits sont en général partagés par le royaume frère de Juda. Le grand crime d'Israël est la vénalité des juges et l'oppression des pauvres par les riches. Les juges prévaricateurs vendent les pauvres à l'encan public quand ils ne peuvent pas payer leurs dettes aussi vite que le désirent les prêteurs. A plus forte raison vendent-ils le droit du pauvre opprimé ; ils trouvent la suprématie des riches des plus naturelles, au point que le don d'une paire de souliers suffit à faire condamner à l'esclavage un miséreux insolvable. Ces criantes exploitations de la classe pauvre par les riches forment le souci particulier de la législation hébraïque, mais les abus renaquirent incessamment (Néhémie, v, 1-13).

7. La phrase השאפים על עפר ארץ בראש דלים n'offre aucun sens imaginable. Elle existait déjà dans le manuscrit des Septante, qui en ponctuent הַשֹּׁאֲפִים, « qui foulent », rattachent ces quatre mots à נעלים, « et (ils vendent) le miséreux pour des souliers (נְעָלִים) qui foulent la poussière de la terre » (καὶ πένητα ἕνεκεν ὑποδημάτων τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς) ; puis, pour trouver un sens dans les deux mots isolés בראש דלים, ils ont ajouté le verbe ἐκονδύλιζον, « et ils ont frappé du poing à la tête des pauvres ». Si la première construction aboutit à une platitude intolérable, l'addition du verbe καὶ ἐκονδύλιζον = וְהִכּוּ ou וַיַּכּוּ pourrait convenir au besoin. Il est curieux de faire remarquer que, égaré par la division des versets dans le texte commun des Septante, M. Wellhausen a entièrement méconnu l'état de choses réel. D'après lui, « les Septante ne semblent pas avoir lu les mots על עפר ארץ, car τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς est une addition postérieure inconstructible (ein völlig inkonstruirbarer Nachtrag) et ne peut pas tenir avec καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτῶχων ». Le caractère adventice de ἐκονδύλιζον ressort encore de sa

place avant l'objet, tandis que la construction objet, verbe, est de règle dans la phrase suivante, ainsi que dans 8 *a* et *b*. Quant au sens, il devient clair par les lectures השאפם et כעל (Targum) au lieu de הַשֹּׁאֲפִים עַל, mot à mot : « Ceux qui, comme sur la poussière de la terre, marchent (pesamment, foulent) sur les têtes (בְּרָאשֵׁי pour בְּרֹאשׁ?) des pauvres = Ceux qui foulent les têtes des pauvres comme (on foule) la poussière de la terre. » W. résume très bien cette pensée dans sa traduction : « Zertreten der Niederen Haupt. » Toutefois, on obtient une construction encore plus satisfaisante en corrigeant השאפים en השאטים (de שוט, « marcher, se promener »). Le verbe שוט régit régulièrement la préposition ב.

La phrase suivante, ודרך ענוים יטו, ne saurait signifier « et il font décliner (ou dévier) la voie des humbles » (V. *et viam humilium declinant*); encore moins : « et poussent les humbles dans l'abîme » (*und stossen die Geringen in den Abgrund*, W.). הטה דרך ne signifie pas « pousser » (*stossen*), et הטה דרך לשאל ne figure nulle part dans la Bible; et, de plus, le mot indispensable שאל fait absolument défaut. En réalité, l'expression הטה דרך équivaut à הטה דין ou הטה משפט, « fléchir, faire pencher, violer le droit »; cf. Isaïe, XL, 27, où דרך est parallèle à משפט; on a de même יודע יהוה דרך צדיקים (Psaumes, I, 6) en face de יודע צדיק דין דלים (Proverbes, XXIX, 7). La traduction exacte est donc : « Et font fléchir le droit. »

Par הנערה, on doit entendre l'hiérodule du temple païen qu'Osée désigne directement par עם הקדשות יזבחו (IV, 14); Amos augmente l'horreur de cette débauche en y faisant participer à la fois le père et le fils. Un tel acte de luxure entraîne la profanation du nom saint de Yahwé qu'ils portent en qualité de peuple de Yahwé. Les coupables sont surtout les chefs et les juges.

8. בגדים חבלים, « des vêtements engagés par des pauvres »; חֲבָלִים peut être aussi bien le pluriel du participe

passif חָבוּל que le pluriel du substantif חֲבָל : « gage » (Ézéchiel, XVIII, 12, 16) ; dans le dernier cas, la construction serait purement juxtapositive.

יִטּוּ, mieux יִטּוּ, « ils s'étendent à leur aise sur un *triclinium* moelleux, préparé de vêtements mis en gage par les nécessiteux ». Ils se font ainsi des places commodes auprès de tous les autels, אצל כל מזבח, où ils prennent part avec les prêtres à la consommation des sacrifices. Ces repas copieux se terminent par des rasades de vin, et c'est le vin que les pauvres vignerons livrent à ces juges puissants à titre d'amendes que ceux-ci boivent dans la maison de leurs dieux.

9. Argumentation empruntée à la vieille histoire de la nation encore indivise. Tout le mal, qu'il s'appelle idolâtrie, iniquité sociale ou débauche, vient de ce que le peuple a oublié que c'est Yahwé qui a détruit les aborigènes de Palestine, afin de lui en assurer la possession et dans l'espérance qu'il ne suivra jamais les coutumes des aborigènes, qui consistaient précisément dans ces pratiques criminelles. Amos attribue aux Amorrhéens une taille très élevée (l'élévation des cèdres) et une force corporelle extraordinaire (la solidité des chênes). Malgré cela, Yahwé a su en extirper toute la race d'une manière absolue (annihilation des fruits et des racines).

10. Yahwé lui-même a délivré Israël de la captivité d'Égypte et l'a conduit pendant quarante ans à travers le désert, afin qu'il pût prendre possession du pays des Amorrhéens. Cette dernière désignation, au lieu de celle plus fréquente de « pays de Chanaan », est choisie afin de maintenir l'effet du verset précédent.

11. Alors Yahwé a élevé quelques-uns de leurs jeunes gens au grade de prophètes et de naziréens, les uns pour porter la parole vive au peuple, les autres pour lui servir comme modèles de la vie réglée et vertueuse. Ces institutions antiques étaient tellement de notoriété générale qu'Amos, par un tour oratoire opportun, s'arrête pour demander si ce qu'il dit n'est pas vrai, absolument vrai? Naturellement, il était sûr d'avance qu'il ne se trouvera personne pour le contredire.

12. Au lieu d'être touchés de ces preuves d'affection de la

part de leur Dieu, non seulement ils oublièrent ses bienfaits matériels, mais ils tâchèrent même de rendre impossible toute réminiscence de son culte parmi eux. Aux naziréens ils ont donné l'ordre de rompre leur vœu et de boire du vin, avec la fine ironie sous-entendue, comme s'il n'y avait déjà pas assez de buveurs sans eux. Avec les prophètes, on se gêne encore moins : on leur impose silence de force, comme à des instigateurs de révoltes contre le roi et les lois du pays (VII, 10-13).

13. La locution אנכי מעיק תחתיכם, dont le sens de « je vous presserai » ressort de la comparaison avec le chariot chargé de gerbes, n'offre pas d'image exacte, car il faudrait : מעיק עליכם. Je crois que le mot תַּחַת a aussi le sens de « corps »; cf. וחתתי ארגז (Habacuc, III, 16), « et je tremble de tout mon corps »; ומתחתיו יצמח (Zacharie, VI, 12), « il croîtra de son corps, de lui-même ». Notre passage veut également dire : « Je presserai votre corps, je vous presserai. » Au lieu de תחתיכם, on pourrait faire emploi de נפשכם.

L'image du lourd chariot plein de gerbes, qui imprime des sillons dans le sol qu'il traverse, est bien la caractéristique de l'éducation champêtre de notre prophète.

14. Accablé de l'oppression intérieure, l'homme léger et agile (קל) perdra l'aptitude (ואבד) de prendre la fuite (מָנוֹס) ; le fort (חזק) même ne sera pas en état de faire un effort (לא יאַמֵּץ כֹּחוֹ) pour se défendre, et le guerrier de renommée ne pourra pas non plus sauver sa vie par une attaque audacieuse qui fait fuir ou du moins intimide les ennemis.

15. Celui qui tient l'arc, l'arme principale de l'attaque, ne pourra tenir au rang des combattants (לא יעמד), tellement il se sentira terrifié. — La phrase וקל ברגליו לא ימלט, où il faut suppléer נפשו, n'est qu'une amplification de 14 *a*. Peut-être a-t-elle été ajoutée pour former antithèse au cavalier (רוֹכב הסוס) qui suit immédiatement.

16. ואמיץ לבו בגבורים est le renforcement du simple וגִבּוֹר, « même le plus intrépide des guerriers » fuira nu, c'est-à-dire dépouillé de ses vêtements par l'ennemi, qui les empor-

tera à titre de trophée. Cet usage est bien constaté dans l'antiquité hébraïque (Juges, XIV, 19; II Samuel, II, 21).

CHAPITRE III

Appel à la nation entière. — Yahwé s'adresse à eux seuls parce qu'il ne s'est pas choisi d'autre peuple dans les familles humaines. — Aucun événement politique n'arrive à la nation sans que les prophètes en soient avertis d'avance. — Le prophète ne peut retenir sa prédication. — Corruption de Samarie. — Châtiment. — Destruction des autels. — Ruine des palais somptueux.

1. Écoutez cette parole que Yahwé annonce à votre adresse, ô enfants d'Israël! (Je m'adresse) à toute la famille que j'ai fait sortir du pays d'Égypte, en disant :

2. J'ai reconnu vous seuls parmi toutes les familles de la terre, c'est pourquoi je vous demande compte de tous vos péchés.

***

3. Deux hommes voyagent-ils ensemble sans s'être concertés?

4. Le lion rugit-il dans la forêt quand il manque de proie?
Le lionceau fait-il éclater ses cris de sa tanière sans avoir pris une proie?

5. L'oiseau tombe-t-il sur le piège tendu sur terre, sans qu'il soit entravé?
Le piège s'élève-t-il de la terre sans avoir pris (l'oiseau)?

6. La trompette est-elle sonnée dans une ville sans que le peuple en soit alarmé?
Un malheur arrive-t-il dans une ville sans que Yahwé en soit l'auteur?

7. De même, le Seigneur Yahwé ne fait rien sans en avoir révélé le secret à ses serviteurs les prophètes.

8. Lorsque le lion rugit, quel est celui qui n'est pas saisi de peur?
Lorsque le Seigneur Yahwé parle, quel est celui qui refusera de prophétiser?

***

9. Adressez une proclamation aux palais d'Asdod et aux palais du pays d'Égypte et dites : Assemblez-vous sur les mon-

tagnes de Samarie et voyez-y de nombreuses orgies et des victimes d'exactions.

10. Ils ne savent pas pratiquer l'équité, dit Yahwé; ils accumulent du bien volé et extorqué dans leurs palais.

11. C'est pourquoi ainsi dit le Seigneur Yahwé : L'ennemi cernera le pays; il abaissera le sceptre de ta force et tes palais seront saccagés.

12. Ainsi dit Yahwé : De même que le pasteur ne sauve de la gueule du lion que deux pieds ou un morceau d'oreille (de l'agneau déchiré), de même, fort peu seront sauvés (parmi) les enfants d'Israël qui sont assis à Samarie sur des coussins moelleux et sur des matelas de Damas.

13. Écoutez et avertissez la maison de Jacob, dit le Seigneur Yahwé, dieu des armées.

14. Car lorsque je ferai l'enquête des crimes dont Israël est chargé, je réglerai le compte des autels de Béthel ; les cornes de (ces) autels seront arrachées et jetées à terre.

15. Je frapperai à la fois le palais d'hiver et le palais d'été; les palais d'ivoire seront anéantis; de nombreux autres palais disparaîtront, dit Yahwé.

COMMENTAIRE

1. La parole de Yahwé, c'est-à-dire son exhortation, s'adresse à toute la famille qu'il a fait sortir d'Égypte, à Israël et à Juda ensemble, qui sont coupables des mêmes crimes, bien que la prédication semble avoir en vue le royaume d'Israël seul, car de Sion et de la dynastie davidique il n'est fait clairement mention que dans deux passages (VI, 1 ; IX, 11).

2. ידעתי, « (c'est vous seuls que) j'ai connus » ; le verbe ידע, appliqué à des personnes, marque toujours une connaissance intime et affectueuse en face de הכיר, « reconnaître, adopter », qui peut être par accident et d'une manière passagère. C'est précisément en raison de la profonde affection qui relie Yahwé à Israël qu'il cherche à lui demander compte de tous (כל) ses péchés, dans son désir de le rendre parfait. L'imperfection des autres peuples du monde le révolte moins, puisqu'ils agissent dans leur ignorance de Yahwé.

3. D'ici jusqu'au verset 8 s'échelonne une série de faits qui sont les effets inéluctables de causes antérieures. L'exposition prend partout la forme interrogative et la réponse « non » est sur toutes les lèvres.

נוֹעָדוּ, « s'être entendus, mis d'accord, concertés ».

4. Lorsque le lion rugit, il est sûr qu'il aura sa proie, puisque aucun animal ne peut lui résister; le jeune lion, encore plus fougueux que le vieux, s'empare d'abord de sa proie et pousse des rugissements après le coup fait.

5. Quand l'oiseau tombe en sautillant sur le piège à fleur du sol (פח הארץ), n'est-ce pas qu'il s'est butté contre un obstacle qui entrave sa marche? De même, quand on voit un piège s'enlever du sol on comprend aussitôt qu'il y a un oiseau pris.

6. La sonnerie de la trompette répand immanquablement l'alarme chez les citoyens qui y voient le prélude d'une guerre; si un malheur arrive dans une ville, tout le monde l'attribue à la volonté de Dieu.

7. כי est hors de propos après tant d'exemples de suites indispensables; lire כֵּן, « de même ».

דָּבָר a ici le sens prégnant de « fait imprévu important » (Isaïe, IX, 7), qui, secret (סוד) pour les hommes du peuple, est révélé aux prophètes afin qu'ils puissent l'annoncer d'avance comme un avertissement s'il est néfaste, et comme un encouragement s'il est d'une nature heureuse. L'institution du prophétisme, qui est particulière à la religion de Yahwé, n'a pas d'autre but (Isaïe, VIII, 18).

8. S'il en est ainsi, le prophète est dans l'impossibilité matérielle de s'empêcher de parler; tout son corps tremble devant la force de l'inspiration qu'il reçoit, à l'instar de l'homme qui entend le rugissement du lion. Ce n'est donc pas pour son plaisir que le prophète admoneste durement ses contemporains et leur annonce des événements terribles, il n'est qu'un instrument irresponsable que Yahwé emploie pour manifester sa volonté; leur défendre de prêcher, c'est à la fois torturer des innocents et s'opposer à un état de choses établi par Yahwé comme base de sa relation avec Israël.

9. Le thème favori des prophètes est que les païens sont moralement supérieurs aux Israélites récalcitrants à la loi de Yahwé; les uns pèchent par ignorance, les autres, rebelles conscients, raffinent leurs crimes et les rendent encore plus révoltants. Amos invite donc les occupants des palais de la Philistide, représentée par Asdod, et des palais égyptiens, à venir à Samarie voir les orgies (מהומות ; cf. Proverbes, VII, 11, הומיה היא וסוררת, et XX, 1, לץ היין הומה שכר) innombrables des puissants du jour d'une part, et la masse des injustement exploités et dépouillés d'autre part. Ces témoins, qui sont loin d'être de petits saints, diront certainement : On n'est pas aussi dépravé chez nous.

10. La phrase conjonctive ולא ידעו cadre peu au début du verset; c'est האצרים qui convient à cette place : La cause de ce dérèglement vient de ceux qui entassent dans leur palais le profit d'exaction et de spoliation.

11. צר וסביב הארץ, inintelligible; la lecture צר יסובב הארץ, « un ennemi opprimera tout autour le pays » (*Feind bedrängt ringt das Land*, W.), souffre de la platitude du « tout autour » et de l'absence du verbe principal. A lire plutôt צר יצורר הארץ, « un ennemi opprimera la terre ».

והוריד ממך עזך. La traduction des modernes : « Ta citadelle s'écroulera » (והורד, *und gestürzt vird deine Wehr*, W.) ne tient pas compte de ממך; c'est pourtant cette préposition qui cause tout l'embarras. Après réflexion, je propose de lire והורד מטה עזך, « le sceptre de ta force sera abattu (et tes palais seront pillés, ונבזו) ». מטה עז est une figure poétique très usitée chez les prophètes (Isaïe, IX, 3; Jérémie, XLVIII, 17; Psaumes, CX, 2, *passim*). Peut-être même faudra-t-il encore changer והורד en והוחת (de החת, « briser » Isaïe, XII, 3), « et sera brisé »; ce serait alors l'équivalent complet de נשבר מטה עז (de Jérémie, XLVIII, 17).

12 *a*. Amos compare le sort réservé aux habitants de Samarie à ce qui arrive lorsqu'un lion emporte un mouton du troupeau ; le berger qui court après le ravisseur peut tout au

plus ramasser les pieds ou un morceau d'oreille de la proie, car tout le reste est déjà dévoré par le fauve. Ce sauvetage est naturellement aussi inutile pour la victime que pour le berger. — בְּדַל, ét. construit de בָּדָל ou בֶּדֶל (cf. גֶּבֶר, de גֶּבֶר), de בדל(ה), « séparer, détacher » (Lévitique, I, 17; V, 8).

12 *b*. Si la prémisse qu'on vient d'analyser est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer, le second terme de la comparaison, contenu dans cette partie du verset, présente de grandes difficultés. Elle a été l'objet d'une petite histoire assez curieuse et relative aux mots qui se lisent dans le texte massorétique בִּפְאַת מִטָּה וּבְדַמֶּשֶׂק עָרֶשׂ. Guidés par le membre de phrase précédent הַיֹּשְׁבִים בְּשֹׁמְרוֹן, « qui habitent la Samarie », les Septante ont traduit les mots en question par κατέναντι φυλῆς καὶ ἐν Δαμασκῷ, « en face de la tribu et à Damas », ce qui suppose la lecture לִקְרַאת מַטֶּה וּבְדַמֶּשֶׂק. Mais qu'est devenu le correspondant du mot עָרֶשׂ? On le trouve attaché au verset 13, sous la transfiguration grecque de Ἱερεῖς, « prêtres, (écoutez!) ». Ce déguisement, qui vient sans aucun doute d'un scribe facétieux montre clairement que la version primitive portait : καὶ ἐν Δαμασκῷ Ἔρες, en considérant ערש comme un nom de lieu de la Damascène ou comme un quartier de Damas. Wellhausen écrit : « Si ברמשק est exact, alors ça ne peut signifier autre chose que Damas et doit, à l'instar de בשמרון, être relié avec הישבים; alors il manque avant ערש un terme analogue à בפאת. Mais il est vraisemblable que l'analogue nécessaire à בפאת gît dans la corruption de דמשק même. » Je ne vois aucune raison pour suspecter l'authenticité de דַּמֶּשֶׂק, nom d'étoffe fabriquée à Damas. D'après Ézéchiel, XXVII, 16, la Syrie pourvoyait le marché de Tyr d'étoffes pourprées ou peintes et de byssus (ארגמן ורקמה ובוץ); il est certain que la capitale Damas a pris une part active dans cette fabrication de ces étoffes utilisées comme couvertures de lits et de sièges. C'est plutôt le mot בפאת qui offre une image peu satisfaisante. Nous ne

croyons pas que l'usage de s'asseoir sur un coin du lit au lieu de s'étendre fût jamais devenu la mode chez les raffinés de Samarie (Hoffmann, Wellhausen). Le contexte exige le nom d'un objet consistant en une étoffe tissue analogue à דמשק, et on satisfait à cette exigence logique en corrigeant בִּפְאַת en בִּכְסַת (מִטָּה), « sur des coussins de lit ». Le mot כֶּסֶת, employé dans un sens particulier d'opérations magiques par Ézéchiel (XIII, 18, 20), est le terme hébreu spécial pour « coussin », très fréquent dans la Mišna, où il est associé avec כר, « matelas ».

Il reste un point à élucider, l'expression בני ישראל הישבים בשמרון dont la première partie semble superflue. M. Wellhausen repousse avec grande raison l'idée d'arrêter le verset à בני ישראל (Hoffmann), « car il est impossible de joindre le reste au verset 13; les gens de Samarie ne peuvent être appelés comme témoins contre eux-mêmes; c'est à eux que la parole s'adresse au v. 13, comme au v. 9 ». Mais nous ne pensons pas qu'il faille supposer avant הַיֹּשְׁבִים la perte d'un groupe de mots (*ein Stück ausgefallen sei*); il suffit de supposer מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל : « Aussi peu seront sauvés, parmi les enfants d'Israël, ceux qui à Samarie sont assis, etc. »

13. שמעו a pour sujet les prophètes qui ne peuvent et ne doivent pas taire les menaces de Yahwé; cf. v. 9.

14. Parmi les crimes dont Yahwé demandera compte à Israël, il réglera l'affaire des autels de Béthel dont le culte l'exaspère; alors les cornes élevées qui ornent l'autel principal (המזבח) seront brisées et giseront par terre. Il s'agit visiblement de l'autel destiné à recevoir les offrandes du roi et des princes.

15. La même ruine serait infligée aux fastueuses maisons que les chefs et les puissants occupent selon les saisons, en hiver ou en été, ces demeures, ornées d'incrustations d'ivoire, seront anéanties; ce sera la ruine générale d'une multitude de maisons (de plaisance) de la classe riche.

CHAPITRE IV

Admonestations aux grandes dames de la noblesse. — Par leur excitation à la bonne chère, leurs maris exploitent les pauvres pour pouvoir y suffire. — Elles seront la proie d'un ennemi cruel qui les traitera avec le dernier mépris. — Allocution ironique aux dévots du culte de Béthel. — Rites contraires aux prescriptions yahwéistes. — Nombreux avertissements de la colère de Yahwé. — Disettes. — Insuffisance des pluies. — Avaries de la végétation productive. — Maladies épidémiques. — Guerres malheureuses. — Bouleversement général. — Rien ne les appelle à résipiscence. — Ils peuvent s'attendre à pire encore. — Yahwé est assez puissant pour réaliser ses menaces.

1. Écoutez cette parole, vaches du Basan, qui habitez sur les montagnes de Samarie, qui opprimez les pauvres, qui broyez les nécessiteux, qui dites à vos seigneurs : Apportez et nous boirons (ensemble) !

2. Le Seigneur Yahwé jure par sa sainteté qu'il viendra des jours où on vous emportera avec des crochets et vos enfants avec des hameçons de pêche.

3. Du milieu des démolitions seront retirées la femme et sa suivante et toutes les deux vous serez jetées dans le tas du fumier.

4. Venez à Béthel, accomplissez vos crimes, accomplissez-les souvent ! Apportez-y chaque matin vos sacrifices, tous les trois jours vos dîmes !

5. Faites griller le sacrifice de grâce avec des pains levés, proclamez et faites annoncer des sacrifices volontaires ! Puisque vous l'aimez ainsi, ô maison d'Israël ! dit le Seigneur Yahwé.

6. Et moi aussi je vous ai donné la propreté des dents (défaut de nourriture) dans toutes vos villes et le manque de pain dans toutes vos demeures et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

7. Je vous ai retenu la pluie trois mois avant la moisson; j'ai fait pleuvoir sur une ville et je n'ai pas fait pleuvoir sur une autre; un lot reçut la pluie, un autre qui n'en reçut point se sécha;

8. Deux et trois villes se sont rendues dans une autre ville pour boire de l'eau et ne se sont même pas désaltérées, et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

9. Je vous ai frappés de brûlures (des végétaux) et de la nielle; la plupart de vos jardins, de vos vignes, de vos figuiers, de vos oliviers ont été dévorés par la chenille, et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

10. Je vous ai envoyé la peste sur la route de l'Égypte, j'ai tué par l'épée vos jeunes gens avec les directeurs de vos chevaux, je vous ai fait monter au nez la puanteur de votre campement, et vous n'êtes par revenus vers moi, dit Yahwé.

11. Je vous ai bouleversés, comme Élohîm renversa (jadis) Sodome et Gomorrhe, de manière que vous êtes comparables au tison sauvé de la combustion, et vous n'êtes pas revenus vers moi, dit Yahwé.

12. A cause de cela, voici ce que je te ferai, ô Israël; finalement, je te le ferai. Prépare-toi à l'encontre de ton Dieu, ô Israël!

13. Car celui qui a formé les montagnes et créé le vent, qui annonce à l'homme ce qu'il raisonne (dans son intérieur)[1], qui change l'aurore en ténèbres, qui marche sur les hauteurs de la terre, son nom est Yahwé, Dieu des armées.

COMMENTAIRE

1. שִׁמְעוּ pour שִׁמַעְנָה, le discours s'adressant aux femmes; les suffixes masculins remplacent souvent les suffixes féminins chez Amos et même chez d'autres écrivains hébreux.

פרות הבשן ne veut pas dire seulement « vaches grasses », mais constitue une antithèse finement ironique avec l'attribut suivant : אשר בהר שמרון; ce sont des vaches qu'on dirait avoir longtemps séjourné dans les succulents pâturages du Basan, où elles se sont énormément engraissées, pour venir ensuite sur la montagne de Samarie continuer leur vie commode au prix de flatteries à l'adresse de leurs maîtres. Amos désigne ainsi les femmes de la noblesse et des fonctionnaires, qui aiment la bonne chère et les repas magnifiques, excitent leurs seigneurs à des dépenses exagérées, auxquelles ils ne peuvent satisfaire qu'en se procurant de l'argent au détriment de leurs clients pauvres. Pour notre prophète, elles sont les

1. Pour l'autre traduction possible, voyez le commentaire.

vraies actrices de l'exploitation criminelle (העשקות דלים), qui brise la vie des nécessiteux (הרצצות אביונים).

Dans ונשתה, « nous voulons boire ! », est compris le repas du festin tout entier désigné par מִשְׁתֶּה. — Le singulier הביאה indique chacune des femmes en cause étant en relation avec son maître particulier.

2. Sur l'expression « Yahwé jure par sa sainteté », voir les considérations générales.

2 *b*. Annonce du jugement prêt à venir. — עליכם = עליכן.

2 *c*. Le sens exact du passage est difficile à saisir. On ne voit guère la raison de la ponctuation וְנָשְׂאָ au lieu de וְנָשְׂאוּ, puis, les צִנּוֹת et סִירוֹת prêtent à contestation. Les Septante offrent la curieuse version : Καὶ λήφονται ὑμᾶς ἐν ὅπλοις, καὶ τοὺς μεθ' ὑμῶν εἰς λέβητας ἔμπυροι λοιμοί ; Vulgate : *et levabunt vos in coulis, et reliquias vestras in ollis ferventibus*, en abandonnant le mot λοιμοί qui a l'intention de rendre le mot פרצים pris au verset suivant. Ces singuliers λέβητα ἐμποροὶ - ollæ ferventes sont dus à l'embarras des traducteurs qui, en désespoir de cause, ont à peu près assimilé סירות דוגה au סיר נפוח = λέβητα ὑποκαιόμενον = olla succensa, de Jérémie, I, 13. Luther et les modernes suivent l'exégèse juive, qui voit dans צִנּוֹת et סִירוֹת les équivalents de צִנִּים et סִירִים, « épines, crochets, hameçons ». A cette interprétation qui est garantie par דוּגָה, « métier du pêcheur » (de דוּג, « pêcher, prendre des poissons (דָּג) »), il y a cependant deux oppositions logiques irréfragables, bien que personne n'y ait pensé jusqu'à présent. Premièrement, l'application des crochets se pratique exclusivement à l'égard des prisonniers que l'on considère comme des rebelles dangereux, mais jamais aux femmes qui forment seulement le butin de la guerre. Secondement, le verbe תֵּצֵאנָה du verset suivant, si on accepte la ponctuation massorétique, dit clairement que les femmes sortiront d'elles-mêmes, quoique à contre-cœur, de leurs maisons, pour être emmenées ailleurs. A mon sentiment, on ne peut obvier à ces grosses

difficultés qu'en admettant qu'il s'agit ici, non de prisonnières vivantes, mais de femmes mortes dont les cadavres seront traînés avec des crocs et des pinces (au moyen desquels on débarrasse les barques du poisson pourri), et jetés loin des habitations et des routes passagères. אחריתכן est le remplaçant poétique de בניכן (*ibidem*, xxv, 25; Psaumes, cix, 13). Les enfants partageront le sort de leurs mères. La traduction « jusqu'au reste » (*bis auf den Rest*, W.) ne s'impose pas.

3. Suite de la description du châtiment des femmes. Le verset, d'après le texte traditionnel, porte : וּפְרָצִים תֵּצֶאנָה אִשָּׁה נֶגְדָּהּ וְהָשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה, mais aucune de ces propositions ne présente une clarté parfaite. La première phrase est communément traduite par « et vous sortirez par les brèches », avec la correction וּמִפְּרָצִים. D'autre part, la locution אִשָּׁה נֶגְדָּהּ est traduite à tort par « chacune devant elle » (*jede vor sich hin*, W.), ce qui est bien superflu; personne n'a l'habitude de marcher à reculons, et, de plus, les prisonniers ne vont pas où ils veulent (*vor sich hin*). Cela n'est compréhensible qu'en admettant que les femmes font des tentatives pour s'enfuir chacune de son côté, mais alors il faudrait תְּנוּסָנָה, et, de plus, la forme passive du verbe suivant וְהָשְׁלַכְתֶּנָה milite en faveur de la forme également passive תֵּצֶאנָה, « vous serez retirées, on vous fera sortir ». Enfin, le mot obscur ההרמונה qui l'indique. הַרְמוֹן rappelle de prime abord le mot אַרְמוֹן, « palais », mais le contexte s'y oppose absolument. Le verbe השליך montre distinctement qu'il ne peut être question d'une introduction dans un harem, comme le pensent plusieurs exégètes. Ma traduction du verset repose sur deux conjectures. L'embarrassant אשה נגדה est modifié en אִשָּׁה וְנֶגְדָּהּ, « la femme (la maîtresse) et sa suivante », ce qui rend compte du pluriel des verbes. Puis, au lieu de l'inintelligible הַהַרְמוֹנָה, je lis הַכִּרְמֹנָה, « le tas d'ordures, le fumier » (cf. Isaïe, xx, 10). Il s'agit toujours des femmes mortes pendant le siège. Leurs seigneurs feront sortir en cachette leurs cadavres par les brè-

ches pratiquées par les ennemis, et les jetteront dans n'importe quel tas d'ordures, sans se soucier de leur donner une sépulture honorable. Pour le sens, cf. Jérémie, XXII, 19.

4. Ce verset et les deux suivants fournissent un spécimen du moyen oratoire qui consiste à encourager ironiquement les auditeurs obstinés à continuer leurs anciens errements qui les conduiront à la ruine. L'exemple le plus célèbre est celui d'Isaïe, VI, 9-10 : « Écoutez donc sans comprendre, regardez donc sans apercevoir; (il faut) rendre gras le cœur de ce peuple et lui alourdir les oreilles et lui détourner les yeux, de crainte qu'en voyant de ses yeux et qu'en entendant de ses oreilles, son cœur ne se mette à réfléchir, ne s'amende et n'obtienne sa guérison! » Dans notre passage de même, Amos se donne l'air de provoquer les Israélites à persister dans leur culte idolâtrique et même à en augmenter la dévotion autant que possible : Allez, dit-il, venez à Béthel, continuez vos crimes à Galgal, commettez-les en plus grand nombre encore; aiguisez votre dévotion en apportant chaque matin vos sacrifices, tous les trois jours vos dîmes. Pour des gens comme vous, cet empressement sacrilège convient admirablement, donc persistez-y!

5. Suite de la même exhortation, mais dirigée contre les prêtres du culte dissident.

קטר מחמץ תודה ne saurait se traduire par : « faire griller du pain en sacrifice de grâce » (*werf vom Brot Lobopfer in die Flamme*, W.); il ne s'agit pas de pain en général, לֶחֶם, mais spécialement de pain levé; puis, le sacrifice de grâce, conformément à son nom plein, זבח תודה, a pour objet un animal dont la chair est en partie mangée par le sacrifiant, ce qui donne lieu à un repas joyeux (Psaumes, CVII, 22). Par קטר מחמץ תודה, il faut nécessairement comprendre des gâteaux levés, formant l'accompagnement des sacrifices de grâce. Ces gâteaux ou masses, pétris d'huile, ne devaient contenir aucun levain et être présentés à l'état d'azymes (Lévitique, II, 11; VII, 12). A ce propos, il faut signaler un accident qui est arrivé au verset Lévitique, VII, 13, dans le texte massorétique qui offre : « Avec des gâteaux de pain levé, il fera son sacrifice de la Toda », על חַלֹּת לחם חמץ יקריב

קרבנו, en pleine contradiction avec la loi générale qui défend l'entrée du levain dans les offrandes grillées (*ibidem*, II, 11), et aussi du verset 12, qui prescrit formellement l'emploi de gâteaux azymes, חלת מצות. Les Septante ont parfaitement senti cette contradiction et ont corrigé חָמֵץ en מַצּוֹת (ἐν ἄρτοις ἀζυμίταις), mais alors cette phrase devient une simple répétition du verset précédent, sans y ajouter quoi que ce soit d'utile. La Vulgate a purement suivi le texte massorétique : *Panes quoque fermentatos*, etc. Inutile d'énumérer les tours de force des exégètes plus récents pour se tirer d'embarras. La vérité est que la particule négative לא doit être restituée avant יַקְרִיב : après avoir ordonné les gâteaux azymes, l'auteur défend formellement l'offrande de gâteaux à pâte levée, en conformité avec la loi générale.

וקראו נדבות השמיעו, peut-être ונדבות; les sujets des verbes sont encore les prêtres, qui, par intérêt, font proclamer la nécessité d'apporter des offrandes volontaires, au lieu de chercher à relever l'état moral de leurs clients. Amos renforce ensuite l'ensemble des détails relevés en ajoutant : Faites ça, puisque c'est votre plaisir, ô enfants d'Israël ! — L'objet de קִרְאוּ est sous-entendu, savoir מקרא (Isaïe, I, 13).

6. Énumération d'une longue série de châtiments de plus en plus sévères par lesquels Yahwé a tenté d'avoir raison de leur entêtement pour le mal, sans avoir réussi, ne fût-ce qu'une seule fois.

וגם אני, « et moi aussi », j'ai persisté dans les peines que je vous ai imposées, afin d'éveiller votre conscience endormie. — נקיון שנים, mot à mot : « propreté des dents » ; la nourriture mâchée souille les dents et entre en même temps dans les interstices dentaires ; à défaut de nourriture, les dents restent propres. La locution populaire : « Rien à mettre sous la dent », exprime une idée analogue.

7. A la famine, j'ai ajouté la déception de l'espérance que la prochaine moisson sera plus abondante et diminuera le mal. Trois mois avant la moisson, j'ai retenu la forte pluie (הגשם) indispensable à la croissance des épis levés ; même la pluie

ordinaire (מטר) n'est pas tombée uniformément dans tout le pays, une ville l'a reçue, l'autre non ; c'est aussi le cas des champs (חלקה), dont plusieurs se sont desséchés faute d'humidité.

8. La rareté des sources en Palestine fait que chaque ville recueille, dans des citernes, les eaux de la pluie, afin d'avoir à boire pendant la saison d'été, où la plupart des sources tarissent. Quand la pluie fait défaut, les villes qui souffrent de la soif sont forcées d'aller emprunter de l'eau à une ville voisine qui en est pourvue, et, le plus souvent, elles ne peuvent en obtenir en quantité suffisante (ולא ישביעו).

9. Dévastation des champs par la brûlure et la nielle, accidents fâcheux qui, avec la sécheresse persistante, anéantissent entièrement la récolte. Les arbres fruitiers même, dont le besoin de pluie n'est pas si pressant, seront dévorés par les chenilles de toutes sortes (הגזם). — Pour la locution הכה בשדפון וביקון, voyez Deutéronome, XXVIII, 22. — הַרְבּוֹת, « la plupart de », infinitif employé comme nom commun ; la correction החרבתי (W.) est inadmissible, ce verbe n'a jamais pour objet גן ou כרם.

10. Yahwé a envoyé contre eux la peste sur la route d'Égypte, c'est-à-dire quand ils se rendaient en Égypte pour chercher du secours et pour acheter des chevaux (Osée, VII, 11 ; IX, 6 ; Isaïe, XXXI, 1) ; « selon la manière de l'Égypte » (*nach ägyptischer Art*, W.) ne signifie rien ; pour celui que la peste tue, il est bien indifférent de savoir de quelle espèce elle est ; de plus, בדרך n'a jamais le sens de « de l'espèce de » ; enfin, דרך ne signifie pas « espèce », et ne prend la nuance de « usage, coutume », que lorsqu'il s'agit d'actions plus ou moins voulues.

Les jeunes gens (בחוריכם) ont été tués par l'épée de Yahwé (הרגתי בחרב) dans les diverses guerres, le plus souvent malheureuses. — עם שְׁבִי סוסיכם ne peut être un second objet de הרגתי. L'interprétation admise par W. produit deux phrases coordonnées au moyen d'un verbe sous-entendu à la façon arabe : « J'ai tué vos guerriers et j'ai livré en butin vos

coursiers de guerre » (*ich habe eure Kriegsmänner getödtet und eure Kriegsrosse zur Beute gegeben*). C'est trop compliqué ; il est plus simple de corriger שְׁבִי en שָׂרֵי ; les chefs des chevaux sont évidemment les chefs des chars de guerre, שָׂרֵי הָרֶכֶב, qui jouent un rôle considérable dans l'histoire des rois ; un regret sur la perte des chevaux (W.) ne s'y trouve pas.

ואעלה בְּאֹשׁ מחניכם, « j'ai fait monter la puanteur de votre camp » ; ceux qui moururent de la peste étaient si nombreux qu'un grand nombre de cadavres entraient en putréfaction avant d'être enterrés et empestaient l'air. Le sens de l'ensemble garantit la leçon massorétique בְּאֹשׁ contre celle de בָּאֵשׁ, « j'ai brûlé par le feu votre camp », qu'offrent les Septante, lesquels changent en conséquence ובאפכם en באפי, « dans ma colère ». D'après la leçon de l'hébreu, il n'y a qu'à retirer le ו de ובאפכם, « dans votre nez », afin que vous sentiez la mauvaise odeur, résultat du désastre. Pour des gens aussi aveuglés, j'ai employé ce moyen pour vous rappeler à la réalité, mais je n'ai pas réussi.

11. Enfin, j'ai fait la destruction radicale de groupes entiers, הפכתי בכם, qui ont subi le sort qu'Élohîm avait jadis fait subir à Sodome et à Gomorrhe (Genèse, XIX, 24-25, 29). Allusion à l'extermination de plusieurs villes et cantons pendant les invasions des armées damascéniennes (II Rois, XIV, 26-27), entre autres les habitants de Galaad (Amos, I, 3). La comparaison a seulement en vue le résultat de la catastrophe, non pas la façon dont elle a été accomplie, car la destruction de Sodome et de Gomorrhe a été effectuée par suite d'une pluie de feu et de soufre (Genèse, XIX, 24) ; il n'y est fait aucune mention d'un tremblement de terre ; Amos n'a donc pu faire allusion à la commotion sismique rappelée I, 1, dont il n'est même pas sûr qu'elle ait atteint le royaume d'Israël (contre W.).

12. Puisque tant d'avertissements sévères n'ont pas réussi à faire fléchir l'obstination du peuple, Yahwé procédera à l'exécution entière du châtiment mérité. C'est là la pensée que ce verset est destiné à exprimer et qu'il exprime en effet,

bien que, par une malchance extraordinaire, il n'ait pas été compris jusqu'à ce jour. Les deux premières phrases du verset, dans la traduction des Septante, calquent mot à mot le texte hébreu : Διὰ τουτῷ οὕτως ποιήσω σοὶ, Ἰσραήλ. Πλὴν ὅτι οὕτως ποιήσω σοὶ, ce qui conserve tout sans jeter le moindre jour sur le sens des deux phrases, plutôt amorçantes que définitives. Cette attente inutile est renforcée par la Vulgate : *Qua propter hæc faciam tibi. Postquam autem hæc fecero tibi*, dont la suite, *præparare in occursum Dei tui, Israël*, finit par obscurcir davantage le sens collectif du verset. A cet égard, les Septante ont au moins le mérite d'avoir fait un effort pour y arriver en traduisant la dernière phrase : Ἑτοιμάζου τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεόν σου, Ἰσραήλ, « prépare-toi à invoquer ton Dieu, ô Israël ! ». Ils ont donc lu לְקִרְאַת au lieu de לקראת, sans réfléchir que l'infinitif de קרא, précédé de ל, se dit toujours en hébreu biblique לְקִרְא, sans ת final. Pour comble d'embarras, le verset suivant parle de choses d'un ordre absolument différent et ne dit rien du châtiment attendu. Les exégètes modernes tranchent la difficulté avec leurs ciseaux ordinaires. W. admet une lacune après le verset 12 : « Somme toute, on peut accepter au besoin v. 12, mais non pas v. 13. Ce verset vient de la main qui a aussi interpolé v, 8-9 ; ix, 5-6. » Il ajoute : « Il est singulier que dans Isaïe, ix, est également discontinuée (*abgebrochen*), la conclusion qui doit apporter l'abattement final des bras qui restent encore tendus manque » Le remaniement frauduleux est complet ; dans notre passage et dans Isaïe, ix, une âme sensible a pieusement enlevé l'énoncé des coups qui doivent pleuvoir sur Israël, et, dans les versets iv, 13 ; v, 8-9 et ix, 5-6, c'est un cosmographe émérite qui a, non moins pieusement, interpolé quelques-unes de ses connaissances physiques en les assaisonnant de remarques conformes à la théologie prophétique. Voilà ce que la critique nous débite comme le résultat de recherches longues et fructueuses ! Par malheur, le prétendu mutilateur d'Isaïe, ix, a fait son opération en pure perte, car, après le dernier ועוד ידו נטויה (*ibidem*, x, 4), les versets 5-6 déclarent en toutes lettres que l'Assyrie reçut de Yahwé la mission de le venger

de Juda, ce peuple corrompu (גוי חנף), causant son exaspération (עם עברתי), de le réduire au rang de butin et à celui de la boue des rues qu'on écrase (מרמס כחמר חוצות). Après un tel écrasement, on peut tirer l'échelle; or, l'opérateur a oublié d'y promener son outil à scalper! Le même malheur est arrivé au chirurgien d'Amos proto-13, car, deux lignes après, il a laissé intact ce châtiment suprême exprimé en guise d'un événement passé : La vierge d'Israël est tombée sans jamais pouvoir se relever, elle reste abandonnée sur son sol et personne ne cherche à la mettre debout; et au verset 6, la maison de Joseph, c'est-à-dire tout le royaume d'Israël, est décrit comme brûlé par un feu que personne ne s'avise d'éteindre. Quand on ajoute les passages innombrables contenant les peines les plus atroces, dans les autres livres prophétiques, le Pentateuque inclus, à l'adresse du peuple, au cours des prédications, on est obligé de ne pas prendre au sérieux les perpétuelles suspicions débitées par la critique moderne, qui donne par là la preuve de ses préjugés, en partie inconscients, j'aime à le croire; c'est un abus regrettable, qui est l'opposé de la science.

En réalité, notre verset 13 donne tout ce qu'on attend; il faut seulement rapporter la particule כה, « ainsi », à la destruction totale de Sodome et de Gomorrhe, mentionnée au verset 12. Ce bouleversement entier a été jusqu'ici mis en œuvre au sujet de groupes isolés (הפכתי בכם); dorénavant, la catastrophe atteindra l'ensemble de la nation. Pour l'emploi de כה comme un rappel à un sujet précédent, cf. I Samuel, xi, 7.

עקב כי זאת וגו', réitération de la phrase précédente; עקב forme parallèle avec לכן, et כי זאת, ou plutôt כָּזאת, avec כה; c'est l'affirmation solennelle de ce qui vient d'être dit, et qui sera la punition finale.

הִכּוֹן לקראת אלהיך ישראל, tu viens d'entendre que Yahwé amènera ta perte totale, prépare-toi à l'empêcher de réaliser son projet. לקראת au sens hostile d'arrêter un projet, comme dans les Nombres, xx, 18, 20.

13. Quand même tu oseras entreprendre la résistance, elle

échouera misérablement, en face d'un Dieu qui, loin d'être une vaine image comme les dieux de Béthel (III, 14), est celui qui a créé les montagnes et le vent, ces éléments si puissants de la nature.

La phrase suivante, ומגיד לאדם מה שיחו, signifie littéralement : « Et qui annonce à l'homme ce qui est son discours »; cela peut vouloir dire : « Dont l'esprit pénètre en parfaite connaissance le discours intérieur (la pensée) de l'homme », ou bien : « Il annonce à l'homme ce qu'il doit parler »; mais cette faculté intellectuelle est, à mon sentiment, hors de propos dans la série d'actes cosmiques contenue dans notre verset. La version des Septante : « Qui annonce aux hommes son Oint ou Christ » (καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ), tout insensée qu'elle est, — je ne crois pas que ce soit un remaniement chrétien, — montre que leur original n'avait pas le ה de מה; de là vient la lecture מְשִׁיחוֹ. En maintenant cet indice, je conjecture la leçon ומחולל ארץ משׁחו, « et qui fait trembler la terre devant sa grandeur »; מחולל est la seconde forme de חול, « avoir peur, trembler », et son rapport indirect avec מִשְׁתּוֹ se constate dans Job, XLI, 17, où on lit : מִשְׁתּוֹ יגורו אלים, « devant sa grandeur tremblent les (plus) forts »; notre passage a une nuance très analogue. Il est fâcheux qu'on en vienne à des corrections, mais on me concédera que la proposition en cause en a grandement besoin.

עשה שחר עיפה = לעיפה ou כעיפה, « il peut changer l'aurore en ténèbres », agissant selon sa volonté comme le maître absolu des phénomènes célestes.

ודורך על במתי ארץ, « il marche sur les sommets des montagnes quand il descend sur la terre pour exercer le jugement; alors toute la nation est saisie de terreur » (Michée, I, 3). = Voilà ce que Yahwé fait; comment pourrez-vous lui résister? C'est la conclusion naturelle et éloquente de ce chapitre.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

La Visite des Mages et l'Établissement à Nazareth.

Le IIIe chapitre de Matthieu est entièrement consacré aux événements qui se passèrent depuis la naissance de Jésus jusqu'au jour où Joseph s'établit définitivement à Nazareth de Galilée. Ce récit contient divers points énigmatiques qui ont besoin d'être éclairés. Le fait que cette histoire est différemment racontée dans Luc, II, 8-39, prête encore plus d'intérêt à la version du premier synoptique, chez qui, à l'avantage de la priorité, s'ajoute d'habitude celui de rapporter souvent les passages bibliques qui l'ont fait naître. L'expérience a prouvé qu'en cas de discordance entre ces deux narrateurs, la limpidité et la mesure se trouvent toujours du côté du plus ancien. Il nous dit presque toujours d'où il part et où il arrive ; pour les déviations de Luc, certains caprices de narrateur réfléchi entrent parfois en ligne de compte et sont plus difficiles à sonder. La bonne méthode consiste donc à mettre au clair les dires de Matthieu avant d'aborder le terrain plus raboteux des modifications introduites par Luc. Nous suivrons cette méthode dans notre étude présente, et, pour faciliter au lecteur la tâche de saisir dans leur ensemble les différences des deux narrations, nous les mettrons l'une en regard de l'autre, ainsi que nous avons procédé dans les recherches antérieures, partout où il y avait des cas analogues à étudier.

MATTHIEU. II.	LUC, II.
1. Jésus étant donc né à Bethléem de Judée, du temps du roi Hérode, des mages vinrent de l'Orient à Jérusalem,	8. Or, il y avait aux environs des bergers qui passaient la nuit dans les champs, veillant tour à tour à la garde de leurs troupeaux,
2. et ils demandèrent : Où est le roi des Juifs qui est (nouvellement) né? Car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus l'adorer.	9. et tout à coup un ange du Seigneur se présenta à eux, et une lumière divine les environna, ce qui les remplit d'une extrême crainte.
3. Ce que le roi Hérode ayant appris, il en fut troublé, et toute la ville de Jérusalem avec lui.	10 Alors l'ange leur dit : Ne craignez point, car je viens vous apporter une nouvelle qui sera
4. Et ayant assemblé tous les	

princes des prêtres et les scribes = docteurs) du peuple, il s'enquit d'eux où devait naître le Christ.

5. Ils lui dirent (que c'était) dans Bethléem de Judée, selon ce qui a été écrit par le prophète :

6. Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es pas la dernière d'entre les principales villes de Juda, car c'est de toi que sortira le chef qui conduira mon peuple d'Israël.

7. Alors Hérode, ayant fait venir les mages en particulier, s'enquit d'eux avec grand soin du temps auquel l'étoile leur était apparue,

8. et les renvoyant à Bethléem, il leur dit : Allez, informez-vous exactement de cet enfant, et lorsque vous l'aurez trouvé, faites-le-moi savoir, afin que j'aille aussi moi-même l'adorer.

9. Ayant entendu ces paroles du roi, ils partirent. Et en même temps, l'étoile qu'ils avaient vue en Orient allait devant eux, jusqu'à ce qu'étant arrivés sur le lieu où était l'enfant, elle s'y arrêta.

10. Lorsqu'ils virent l'étoile, ils furent transportés d'une extrême joie;

11. et entrant dans la maison, ils trouvèrent l'enfant avec Marie sa mère, et se prosternant (à terre) ils l'adorèrent; puis, ouvrant leurs trésors, ils lui offrirent pour présents de l'or, de l'encens et de la myrrhe.

12. Et ayant reçu pendant qu'ils dormaient un avertissement (du Ciel) de ne point aller retrouver Hérode, ils s'en retournèrent en leur pays par un autre chemin.

pour tout le peuple le sujet d'une grande joie :

11. c'est qu'aujourd'hui, dans la ville de David, il vous est né un sauveur qui est le Christ du Seigneur;

12. et voici la marque (à laquelle vous le reconnaîtrez) : vous trouverez en enfant emmaillotté, couché dans une crèche.

13. Au même instant, il se joignit à l'ange une grande troupe de l'armée céleste, louant Dieu en disant :

14. Gloire à Dieu au plus haut (des cieux) et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté.

15. Après que les anges se furent retirés dans le ciel, les bergers se dirent l'un à l'autre : Passons jusqu'à Bethléem et voyons ce qui est arrivé et ce que le Seigneur nous a fait connaître.

16. S'étant donc hâtés d'y aller, ils trouvèrent Marie et Joseph, et l'enfant couché dans une crèche.

17. Et ayant vu, ils reconnurent (la vérité) de ce qui leur avait été dit touchant cet enfant.

18. Et tous ceux qui les entendirent admirèrent ce qui leur avait été rapporté par les bergers.

19. Or Marie conservait toutes ces choses (en elle-même), les repassant dans son cœur.

20. Et les bergers s'en retournèrent, glorifiant et louant Dieu de toutes les choses qu'ils avaient entendues et vues, selon qu'il leur avait été dit.

21. Le huitième jour auquel l'enfant devait être circoncis étant arrivé, il fut nommé *Jésus*

13. Après qu'ils furent partis, un ange du Seigneur apparut à Joseph pendant qu'il dormait, et lui dit : Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, fuis en Égypte et demeures-y jusqu'à ce que je te dise (d'en revenir), car Hérode cherche l'enfant pour le faire mourir.

14. Joseph, s'étant levé, prit l'enfant et sa mère durant la nuit et se retira en Égypte,

15. où il demeura jusqu'à la mort d'Hérode, afin que cette parole que le Seigneur avait dite par le prophète fût accomplie : J'ai rappelé mon fils de l'Égypte.

16. Alors, voyant que les mages s'étaient moqués de lui, Hérode entra dans une grande colère, et il envoya tuer dans Bethléem et dans tout le pays d'alentour les enfants âgés de deux ans et au-dessous, selon le temps dont il s'était enquis exactement des mages.

17. On vit alors s'accomplir ce qui avait été dit par le prophète Jérémie :

18. Un grand bruit a été entendu dans Rama ; (on y a entendu) des plaintes et des cris lamentables ; Rachel pleurant ses enfants et ne voulant point recevoir de consolations parce qu'ils ne sont plus.

19. Hérode étant mort, un ange du Seigneur apparut à Joseph en Égypte pendant qu'il dormait,

20. et (lui) dit : Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et retourne dans le pays d'Israël, car ceux qui cherchaient l'enfant pour lui ôter la vie sont morts.

21. Joseph, s'étant levé, prit

qui était le nom que l'ange avait annoncé avant qu'il fut conçu dans le sein (de sa mère).

22. Et le temps de la purification de Marie étant accompli selon la loi de Moïse, ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur ;

23. selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur : Tout enfant mâle premier-né sera appelé consacré au Seigneur ;

24. et pour donner ce qui doit être offert en sacrifice selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur, deux tourterelles ou deux petits de colombes.

25. Or, il y avait à Jérusalem un homme juste et craignant Dieu, nommé Siméon, (qui vivait) dans l'attente de la consolation d'Israël, et le Saint-Esprit était en lui.

26. Il lui avait été révélé par le Saint-Esprit qu'il ne mourrait point qu'auparavant il n'eût vu le Christ du Seigneur.

27. Il vint donc au temple par (un mouvement) de l'Esprit et comme le père et la mère de l'enfant Jésus l'y portaient, afin d'accomplir pour lui ce que la loi avait ordonné,

28. il le prit entre ses bras, et bénit Dieu en disant :

29. C'est maintenant, Seigneur, que tu laisseras mourir en paix ton serviteur, selon ta parole,

30. puisque mes yeux ont vu ton salut,

31. que tu as préparé en face de tous les peuples,

32. comme la lumière qui éclairera les nations et la gloire d'Israël, ton peuple.

33. Le père et la mère de Jé-

l'enfant et sa mère et se mit en chemin pour revenir dans le pays d'Israël.

22. Mais, ayant appris qu'Archélaüs régnait en Judée à la place d'Hérode son père, il appréhenda d'y aller; et ayant reçu, pendant qu'il dormait, un avertissement (du Ciel), il se retira en Galilée,

23. et vint demeurer dans une ville appelée Nazareth; afin que cette prédiction des prophètes fut accomplie : Il sera appelé Nazaréen.

sus étaient dans l'admiration des choses qu'on disait de lui.

34. Et Siméon les bénit, et dit à Marie sa mère: Cet (enfant) est pour la chute et pour le relèvement de plusieurs dans Israël et pour (être) un signe de controverse.

35. Et ton âme aussi sera percée par l'épée, afin que les pensées de plusieurs cœurs soient découvertes.

36. Il y avait aussi une prophétesse, nommée Anne, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser, qui était fort avancée en âge, et qui n'avait vécu que sept ans avec son mari depuis (qu'elle l'avait épousé) étant vierge.

37. Elle était alors veuve, âgée de quatre-vingt-quatre ans; et elle demeurait sans cesse dans le temple, servant (Dieu) jour et nuit, dans les jeûnes et dans les prières.

38. Étant donc survenue en ce même instant, elle se mit (aussi) à louer le Seigneur, et à parler de lui à tous ceux qui attendaient la rédemption d'Israël.

39. Après que (Joseph et Marie) eurent accompli tout ce qui était ordonné par la loi du Seigneur, ils s'en retournèrent en Galilée, à Nazareth, leur ville.

LA VERSION DE MATTHIEU

Cette version ne présente aucune ombre de déviation du procédé coutumier de l'auteur du premier évangile. Ses bases bibliques se dégagent facilement, même quand il ne cite pas formellement le passage inspirateur. Les deux parties constitutives de l'enseignement rabbinique, la Halakha (les rites) et les légendes (agada), se distinguent l'une de l'autre par ce

trait fondamental que les premiers sont toujours antérieurs aux tentatives d'en justifier l'existence par une indication plus ou moins fondée d'un verset de l'Écriture, tandis que, pour ce qui touche la partie légendaire, c'est le verset biblique qui en stimule la création et la disposition dans l'esprit du scribe, tantôt dans un but moralisateur, tantôt simplement pour satisfaire au besoin du merveilleux. Les évangélistes ne pouvaient naturellement cultiver que cette dernière branche de l'enseignement rabbinique, à propos de tout ce qu'il fallait pour grouper autour du seul dogme halachique qu'ils professaient, savoir la divinité de Jésus. Celle-ci, née de la concession faite par Paul à l'instinct grec ambiant, risquait de faire confondre Jésus avec Apollonios de Tyane et les autres thaumaturges qui pullulaient alors en Asie Mineure. Il fallait donc à tout prix affermir son rang supérieur par un cycle de légendes qui le rattachât au messianisme juif, prévu par les prophètes. Matthieu fournit, à ce que nous sachions, les premiers efforts faits pour atteindre ce but important. Après avoir exploité les passages censés messianiques pour confirmer le dogme antérieur, il scrute d'autres passages pour y découvrir le plus ancien état civil de son héros. Ses découvertes exégétiques trouvèrent leur expression dans un récit qui comporte trois épisodes successifs : l'arrivée des mages, la fuite en Égypte, l'établissement à Nazareth. Nous les examinerons ci-après dans l'ordre transmis.

a) Premier épisode. En même temps que Jésus vit le jour à Bethléem, des mages d'Orient virent l'apparition d'une étoile par laquelle ils augurèrent la naissance d'un roi juif d'une essence particulière, très différente des autres rois de la terre. Dans le long exercice de leur métier divinatoire, ils ont souvent eu l'occasion de contempler des astres royaux apparaître, briller quelque temps, puis pâlir et disparaître dans la prochaine nébuleuse. Cette étoile-là faisait prévoir une existence éternelle et un éclat assez puissant pour illuminer tous les confins de la terre. Les braves gens se sont dit : Ce ne peut être que l'étoile du seul roi légitime du monde, son sauveur futur, dont la renommée est proclamée d'avance par toute la nation juive. Empêchés par des considérations que nous rechercherons plus loin, les mages ne

se mirent en route qu'environ un an et demi plus tard, avec le ferme désir d'aller faire leur acte de soumission à l'enfant-roi dans son pays natal, la Judée. Ils emportèrent de chez eux de précieux cadeaux, de l'or, de l'encens et de la myrrhe, et arrivèrent à Jérusalem. Le roi Hérode fut extrêmement troublé de cette nouvelle, car il voyait dans l'enfant un dangereux rival ; de leur côté, les habitants de Jérusalem, connaissant la cruauté d'Hérode, tremblaient de le voir ordonner un massacre général de leurs enfants. Pour être sûr de faire disparaître le plus tôt possible l'objet de sa haine, Hérode assembla les docteurs les plus célèbres pour savoir où le Messie devait naître, et il apprit que les prophètes avaient prédit que sa naissance aurait lieu à Bethléem. Rusé comme il était, il ne voulut pas se compromettre inutilement ; il envoya les mages chercher l'enfant dans cette ville avec ordre de le prévenir aussitôt, afin qu'il puisse aller lui rendre hommage ; dans son for intérieur il était plutôt décidé à se débarrasser de lui en le mettant à mort. En quittant Jérusalem, les mages eurent la joie de revoir l'étoile fatidique, qui les conduisit jusqu'à Bethléem et s'arrêta justement au-dessus de la maison où se trouvait l'enfant, afin de leur éviter la peine de divulguer le but de leur venue et surtout le bruit que leur enquête aurait pu faire dans la ville. Leurs dévotions accomplies, les mages, avertis dans un songe, s'en retournèrent chez eux par un autre chemin et ne revirent plus ni Jérusalem ni son roi.

b) Second épisode. Le féroce Hérode après avoir attendu fébrilement le retour des mages, finit par comprendre qu'ils s'étaient moqués de lui. Il entra alors dans une grande colère et fit massacrer, à Bethléem et aux environs, tous les enfants de deux ans et au-dessous, dans l'espoir que le futur Messie se trouverait parmi ces victimes ; mais son dessein fut déjoué par la fuite nocturne de Joseph en Égypte, accompagné de la mère et de l'enfant, grâce à un avertissement reçu dans un songe avant l'envoi de l'ordre inhumain du tyran.

c) Troisième épisode. Joseph reçoit, toujours en songe, l'ordre de rentrer en Palestine. Il se met aussitôt en route, mais, appréhendant d'attirer sur l'enfant la vengeance d'Archélaüs, fils et successeur d'Hérode, il s'établit dans la ville de Nazareth en Galilée.

Ce récit contient quelques points qui demandent à être mieux éclaircis. Les deux derniers épisodes sont accompagnés de références bibliques qui les caractérisent comme des événements prédits par les prophètes ; le premier seul déroge à la règle. D'où vient cette exception? En conclura-t-on que Matthieu reste à court de preuves? J'estime que ce serait mal comprendre la façon des agadistes. Au contraire, si la référence n'est pas signalée expressément, c'est que ce n'était pas nécessaire; c'est qu'elle courait de bouche en bouche dans le rang des lettrés. Tout le monde savait que la venue du Messie serait précédée par l'apparition d'une étoile, selon la prophétie de Balaam : דרך כוכב מיעקב (Nombres, XXIV, 17), qu'on appliquait couramment à l'époque messianique, tout en conservant le sens littéral. Un demi-siècle plus tard, le célèbre Rabbi ʿAqiba, désespérant de voir l'étoile salutaire se lever assez tôt, en vint à identifier le כוכב avec le fameux guerrier Bar-Kokeba, le héros de Bitar, auquel, contre l'habitude des Pharisiens, il s'était sincèrement rallié. Matthieu trouva que l'étoile messianique tardait à apparaître avec éclat pendant les événements contemporains, il tâcha donc de lui créer des relations avec la naissance de Jésus, et, en analogie avec elle, de la faire révéler seulement à un petit cercle de personnes choisies. L'étoile, cachée aux yeux du vulgaire, n'est ainsi aperçue que par les mages d'Orient, très expérimentés en astrologie ; ils savent que le véritable roi des Juifs vient de naître en Judée et désirent venir l'adorer, mais ils ignorent dans quelle ville il a vu le jour. Cette ignorance est naturelle de la part d'étrangers qui n'ont jamais lu les prophètes. Le roi Hérode, Iduméen sanguinaire et courtisan des empereurs romains, n'est pas mieux informé qu'eux et a besoin de convoquer une assemblée de docteurs pour apprendre que le Messie doit naître à Bethléem. Comme il croit peu aux prédictions prophétiques, il ne se joint pas immédiatement aux mages pour la recherche de l'enfant à Bethléem, malgré la haine mortelle qu'il lui avait vouée. Il patiente jusqu'à ce que les mages viennent lui fournir l'adresse exacte de la famille où l'enfant suspect est né; alors il trouvera moyen de lui ôter la vie en secret. Le départ des mages

sans retourner auprès de lui exaspère le tyran en lui démontrant en même temps qu'ils ont réellement découvert l'enfant à Bethléem, et, dans sa rage aveugle, il fait mettre à mort tous les enfants de la contrée de Bethléem, sans cependant empêcher que son but ne fût frustré par la Providence. Du reste, ces graves événements ont été prévus par les prophètes Osée et Jérémie : l'un annonça le séjour temporaire du Messie en Égypte, l'autre les lamentations de Rachel sur l'anéantissement de ses enfants. Rachel, la femme préférée de Jacob, peut bien aisément remplacer en esprit Lia, qui est matériellement la mère de Juda, et par conséquent aussi des pauvres petits martyrs de Bethléem. Le caractère messianique de ces passages avait échappé aux scribes pharisiens, la découverte est uniquement due à l'évangéliste illuminé du nouvel esprit. Si les docteurs étaient mieux informés, ils n'auraient pas manqué d'y trouver une nouvelle confirmation des réclamations du divin Sauveur. Même l'épithète de Nazaréen que ses adversaires lui appliquaient par mépris à cause de sa seconde patrie Nazareth, était prédite par les prophètes, et cette fois dans des versets inutiles à citer, parce qu'ils sont connus de tous comme faisant allusion au Messie. Ces passages, sont d'une part Isaïe, XI, 1, où le Messie futur est intitulé נצר, «rameau», mot qui fait le fond du nom de Nazareth, נצרת ; d'autre part, Jérémie, XXXI, 5, où l'épithète de נֹצְרִים, désignant les Galiléens en masse, dérive encore plus directement de נצרת ; or, cette ville minime n'aurait jamais obtenu une aussi grande célébrité si le nom de Nazaréen ne devait pas être la qualification ordinaire de Jésus. Ainsi qu'on l'attend d'avance, les découvertes interprétatives de Matthieu visent le texte hébreu et ne font aucun cas de la version des Septante, qui donnent une autre traduction des mots dont l'évangéliste seul a deviné le sens christologique.

LA VERSION DE LUC

Cette version, très diluée et ornée d'apparitions d'anges et d'hymnes célestes, roule sur un fond bien maigre. Des bergers qui gardaient leurs troupeaux pendant la nuit, aux environs de Bethléem, sont informés par un ange que le Sauveur, le

Christ de Dieu, vient de naître dans cette ville et qu'il est couché dans une crèche. Cette marque suffit aux bergers pour découvrir l'enfant quand, poussés par le désir de vérifier la bonne nouvelle annoncée, ils vont le voir. La crèche reçoit d'ordinaire le fourrage du bétail revenu des champs; en rentrant les troupeaux dans la cour ou l'écurie de leurs propriétaires, ils n'ont pas tardé à apercevoir la crèche occupée par l'enfant, entouré de ses parents. Ceux-ci en savaient plus long sur la destinée du nouveau-né, mais il leur a été tout de même agréable de les entendre parler de la joie avec laquelle cette naissance a été saluée par les esprits célestes, et l'admiration que leur témoignèrent ceux qui écoutaient le récit des bergers. Cela ne dura d'ailleurs que quelques moments, et Marie même trouva convenable de ne point le divulguer. Cette pauvreté du fond est compensée par les récits concernant la présentation de l'enfant au temple et les glorifications qu'il reçut de Siméon et d'Anne à la grande satisfaction de ses parents. Glorification des anges dans la première partie; glorification des hommes inspirés dans la seconde; les deux moitiés s'équilibrent parfaitement, mais le nœud de l'ensemble reste l'annonciation des bergers.

RELATION DES DEUX VERSIONS

Il serait difficile de trouver sur la même époque de la vie d'un facteur historique deux versions aussi radicalement différentes que celles de nos deux évangélistes. Nous sommes aussi maintenant parfaitement éclairés sur les passages bibliques dont Matthieu s'est inspiré pour édifier et cimenter en un ensemble homogène toutes les parties de sa narration relative à la naissance et à l'enfance de Jésus. Faut-il admettre que Luc n'a fait que transmettre une tradition orale qui avait cours avant lui sur la scène des bergers? Je pense qu'aucune raison valable ne nous conseille de recourir à ce moyen, encore que, pour quelques-uns, il soit la clé de toutes les énigmes de la littérature religieuse. La mention de la prophétesse Anne, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser, tribu qui n'avait plus d'existence propre en Palestine, montre déjà péremptoirement que la tradition juive n'a rien à voir avec le récit du troisième évangéliste. La ma-

nière dont Luc raconte la présence de la mère et de l'enfant dans le temple de Jérusalem trahit une non moindre inexpérience du rituel juif. N'insistons pas. L'idée d'une tradition venue directement du judaïsme, ou même indirectement, de la première Église, est entièrement exclue. Il reste cependant une échappatoire qu'il faut ne point négliger, afin d'avoir la conscience nette. Elle consiste à supposer que la scène des bergers est traditionnelle, tout en abandonnant l'ensemble des pendants. Malheureusement, ce moyen désespéré ne peut compter sur la moindre vraisemblance, quand il s'agit d'un accident rapide ayant lieu pendant la nuit, et n'ayant pour témoins que des bergers qui sont bientôt désenchantés de leur vision. La chose semble claire : Luc seul a le droit de revendiquer la paternité du récit tout entier, à l'exclusion de tout autre collaborateur. Ceci établi, la différence entre la scène des bergers et la scène des mages rapportée par Matthieu présente un problème qu'il serait intéressant de résoudre. Je crois que Luc, voyant avec raison deux énormes lacunes dans la narration de Matthieu, s'est donné la tâche de les combler. En premier lieu, les mages ont vu l'étoile messianique se lever en Orient le jour même où le Messie naquit à Bethléem, mais ils ne se sont mis en route qu'environ un an et demi plus tard, lorsque, d'après leur estimation, l'enfant-roi était déjà sevré et commençait à comprendre ce qu'on lui disait et à répondre à ceux qui lui parlaient. Comme ils venaient de loin, leur voyage a aussi dû demander plusieurs mois, en sorte que, après leur arrêt à Jérusalem, ils arrivèrent à Bethléem lorsque l'enfant-roi était déjà âgé de deux ans, à quelque chose près. Matthieu ne l'a pas compris autrement, car il laisse massacrer par Hérode les enfants de « deux ans et au-dessous », et cela d'après l'information qu'il avait reçue des mages eux-mêmes. Mais est-il possible que l'enfant prodige, le divin Sauveur du monde, soit resté inaperçu pendant l'espace de deux ans et confondu par ses compatriotes mêmes avec les enfants du vulgaire? Voilà quelle était la question que Luc s'est naturellement posée et qu'il a intuitivement résolue par l'apparition des anges aux bergers et la déclaration faite par ceux-ci aux parents de l'enfant en présence de plusieurs voisins. En second lieu, le récit

de Matthieu laisse passer dans une trop grande obscurité toute la jeunesse du héros jusqu'à l'âge de trente ans, où il fut pour ainsi dire révélé au monde par Jean-Baptiste et le Saint-Esprit, à l'occasion du baptême. N'était-il pas urgent de l'introduire parmi les visiteurs du temple de Jérusalem, où sa mission s'est accomplie plus tard aux yeux de toutes les classes de la nation ? Le récit de Luc pourvoit à tout cela. Le rite du sacrifice des femmes accouchées, qui a lieu quarante jours après la délivrance, amène au temple, outre la mère, le père et l'enfant : l'enfant, pour recevoir les hommages des prophètes ; le père, pour entendre confirmer la nature surhumaine de l'enfant-Dieu, annoncée précédemment par la mère et par deux autres prophètes : Zacharie et Élisabeth. Sans cette exigence littéraire de l'épopée, le père et même l'enfant pouvaient rester chez eux à Nazareth, attendu que le sacrifice de purification concernait la mère seule, et que la somme de cinq sicles, constituant le rachat du premier-né, pouvait être remise au prêtre par Marie en l'absence de l'enfant. Mais l'auteur augmente l'intérêt de son récit en admettant que, selon la loi, le premier-né devait être appelé, proclamé (*vocabitur*) « consacré à Dieu » par le prêtre officiant devant la foule présente. La déviation de la stricte prescription de la loi lui fournit le moyen de le mêler aux docteurs qui enseignaient dans le temple, de le faire admirer par eux pour sa sagesse et pour ses réponses (Luc, II, 47), et de donner en même temps une petite leçon à ses parents, qui ne la comprenaient pas d'ailleurs. C'était un prélude à l'apostrophe beaucoup plus énergique qu'il devait leur infliger plus tard (*ibid.*, VIII, 20-21). L'allégation que le père et la mère de Jésus ignoraient le sens caché de ces mots prononcés par Jésus écolier : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois occupé à ce qui regarde mon père ? » semble étonnante après tout ce qui a été raconté dans les parties précédentes de ce chapitre, mais l'agadiste, entièrement absorbé par l'unique pensée d'exalter l'enfant-Dieu, traite les personnages qui n'y contribuent pas directement comme de simples comparses et n'a à leur égard aucun ménagement, fussent-ils les parents mêmes du héros.

Ainsi, au lieu de se contredire, la narration de Luc complète celle de Matthieu et remplit les fissures qui s'y font apercevoir

après une lecture attentive; c'est dire que Luc dépend de son aîné Matthieu et ne représente pas une légende séparée. Nous avons démontré le même fait en ce qui concerne les généalogies et l'histoire de la naissance. L'épopée a brodé sur l'agada exégétique et n'a pas d'existence à part. L'importance accordée à la ville de Nazareth dans le récit de Luc, comme le lieu où Marie avait reçu l'annonciation de sa conception miraculeuse, ainsi que le récit relatif au retour des pèlerinages à Jérusalem (II, 39, 51), ne peut que préparer tacitement l'explication de l'épithète de Nazaréen attribuée de son temps à Jésus, selon la donnée de Matthieu (II, 22).

ENCORE L'EXPRESSION « FILS DE L'HOMME »

Dernièrement un pur hasard m'a mis entre les mains un travail important qui m'a obligé à défendre l'authenticité de Luc, II, 34-35. Un nouveau hasard m'a fourni l'occasion de prendre connaissance d'une étude de M. J. Wellhausen sur l'expression évangélique « Fils de l'homme », qui se trouve intercalée sous le titre modeste de « divers » (*Verschiedenes*) dans le VIe fascicule des *Skizzen und Vorarbeiten*, publié en 1899. Comme à la précédente occasion, je vois, à mon profond regret, que la conclusion de l'éminent critique est diamétralement opposée à la mienne. Ce regret n'est pas mitigé par la circonstance que l'auteur combat en même temps, non seulement l'explication moderne de la dite épithète dans la tradition ecclésiastique, mais aussi celle que les évangélistes eux-mêmes tenaient pour la vraie. Une erreur, si elle est dûment constatée, doit être extirpée quoi que fasse notre amour-propre pour garder le silence sur le défaut de notre argumentation. Mais, s'il ne nous est pas donné de ne pas nous tromper, il nous incombe le devoir de prendre connaissance de sa cause, afin de nous prémunir de plus de prudence à l'avenir. C'est dans ce but que nous citerons intégralement les preuves que le savant critique présente en faveur de son opinion hautement géniale, bien qu'elle ne me paraisse pas offrir d'argument assez convaincant pour renverser le résultat de mes recherches antérieures.

de Matthieu laisse passer dans une trop grande obscurité toute la jeunesse du héros jusqu'à l'âge de trente ans, où il fut pour ainsi dire révélé au monde par Jean-Baptiste et le Saint-Esprit, à l'occasion du baptême. N'était-il pas urgent de l'introduire parmi les visiteurs du temple de Jérusalem, où sa mission s'est accomplie plus tard aux yeux de toutes les classes de la nation ? Le récit de Luc pourvoit à tout cela. Le rite du sacrifice des femmes accouchées, qui a lieu quarante jours après la délivrance, amène au temple, outre la mère, le père et l'enfant : l'enfant, pour recevoir les hommages des prophètes ; le père, pour entendre confirmer la nature surhumaine de l'enfant-Dieu, annoncée précédemment par la mère et par deux autres prophètes : Zacharie et Élisabeth. Sans cette exigence littéraire de l'épopée, le père et même l'enfant pouvaient rester chez eux à Nazareth, attendu que le sacrifice de purification concernait la mère seule, et que la somme de cinq sicles, constituant le rachat du premier-né, pouvait être remise au prêtre par Marie en l'absence de l'enfant. Mais l'auteur augmente l'intérêt de son récit en admettant que, selon la loi, le premier-né devait être appelé, proclamé (*vocabitur*) « consacré à Dieu » par le prêtre officiant devant la foule présente. La déviation de la stricte prescription de la loi lui fournit le moyen de le mêler aux docteurs qui enseignaient dans le temple, de le faire admirer par eux pour sa sagesse et pour ses réponses (Luc, II, 47), et de donner en même temps une petite leçon à ses parents, qui ne la comprenaient pas d'ailleurs. C'était un prélude à l'apostrophe beaucoup plus énergique qu'il devait leur infliger plus tard (*ibid.*, VIII, 20-21). L'allégation que le père et la mère de Jésus ignoraient le sens caché de ces mots prononcés par Jésus écolier : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois occupé à ce qui regarde mon père ? » semble étonnante après tout ce qui a été raconté dans les parties précédentes de ce chapitre, mais l'agadiste, entièrement absorbé par l'unique pensée d'exalter l'enfant-Dieu, traite les personnages qui n'y contribuent pas directement comme de simples comparses et n'a à leur égard aucun ménagement, fussent-ils les parents mêmes du héros.

Ainsi, au lieu de se contredire, la narration de Luc complète celle de Matthieu et remplit les fissures qui s'y font apercevoir

après une lecture attentive; c'est dire que Luc dépend de son aîné Matthieu et ne représente pas une légende séparée. Nous avons démontré le même fait en ce qui concerne les généalogies et l'histoire de la naissance. L'épopée a brodé sur l'agada exégétique et n'a pas d'existence à part. L'importance accordée à la ville de Nazareth dans le récit de Luc, comme le lieu où Marie avait reçu l'annonciation de sa conception miraculeuse, ainsi que le récit relatif au retour des pèlerinages à Jérusalem (II, 39, 51), ne peut que préparer tacitement l'explication de l'épithète de Nazaréen attribuée de son temps à Jésus, selon la donnée de Matthieu (II, 22).

ENCORE L'EXPRESSION « FILS DE L'HOMME »

Dernièrement un pur hasard m'a mis entre les mains un travail important qui m'a obligé à défendre l'authenticité de Luc, II, 34-35. Un nouveau hasard m'a fourni l'occasion de prendre connaissance d'une étude de M. J. Wellhausen sur l'expression évangélique « Fils de l'homme », qui se trouve intercalée sous le titre modeste de « divers » (*Verschiedenes*) dans le VIe fascicule des *Skizzen und Vorarbeiten*, publié en 1899. Comme à la précédente occasion, je vois, à mon profond regret, que la conclusion de l'éminent critique est diamétralement opposée à la mienne. Ce regret n'est pas mitigé par la circonstance que l'auteur combat en même temps, non seulement l'explication moderne de la dite épithète dans la tradition ecclésiastique, mais aussi celle que les évangélistes eux-mêmes tenaient pour la vraie. Une erreur, si elle est dûment constatée, doit être extirpée quoi que fasse notre amour-propre pour garder le silence sur le défaut de notre argumentation. Mais, s'il ne nous est pas donné de ne pas nous tromper, il nous incombe le devoir de prendre connaissance de sa cause, afin de nous prémunir de plus de prudence à l'avenir. C'est dans ce but que nous citerons intégralement les preuves que le savant critique présente en faveur de son opinion hautement géniale, bien qu'elle ne me paraisse pas offrir d'argument assez convaincant pour renverser le résultat de mes recherches antérieures.

de Matthieu laisse passer dans une trop grande obscurité toute la jeunesse du héros jusqu'à l'âge de trente ans, où il fut pour ainsi dire révélé au monde par Jean-Baptiste et le Saint-Esprit, à l'occasion du baptême. N'était-il pas urgent de l'introduire parmi les visiteurs du temple de Jérusalem, où sa mission s'est accomplie plus tard aux yeux de toutes les classes de la nation ? Le récit de Luc pourvoit à tout cela. Le rite du sacrifice des femmes accouchées, qui a lieu quarante jours après la délivrance, amène au temple, outre la mère, le père et l'enfant : l'enfant, pour recevoir les hommages des prophètes ; le père, pour entendre confirmer la nature surhumaine de l'enfant-Dieu, annoncée précédemment par la mère et par deux autres prophètes : Zacharie et Élisabeth. Sans cette exigence littéraire de l'épopée, le père et même l'enfant pouvaient rester chez eux à Nazareth, attendu que le sacrifice de purification concernait la mère seule, et que la somme de cinq sicles, constituant le rachat du premier-né, pouvait être remise au prêtre par Marie en l'absence de l'enfant. Mais l'auteur augmente l'intérêt de son récit en admettant que, selon la loi, le premier-né devait être appelé, proclamé (*vocabitur*) « consacré à Dieu » par le prêtre officiant devant la foule présente. La déviation de la stricte prescription de la loi lui fournit le moyen de le mêler aux docteurs qui enseignaient dans le temple, de le faire admirer par eux pour sa sagesse et pour ses réponses (Luc, II, 47), et de donner en même temps une petite leçon à ses parents, qui ne la comprenaient pas d'ailleurs. C'était un prélude à l'apostrophe beaucoup plus énergique qu'il devait leur infliger plus tard (*ibid.*, VIII, 20-21). L'allégation que le père et la mère de Jésus ignoraient le sens caché de ces mots prononcés par Jésus écolier : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois occupé à ce qui regarde mon père ? » semble étonnante après tout ce qui a été raconté dans les parties précédentes de ce chapitre, mais l'agadiste, entièrement absorbé par l'unique pensée d'exalter l'enfant-Dieu, traite les personnages qui n'y contribuent pas directement comme de simples comparses et n'a à leur égard aucun ménagement, fussent-ils les parents mêmes du héros.

Ainsi, au lieu de se contredire, la narration de Luc complète celle de Matthieu et remplit les fissures qui s'y font apercevoir

après une lecture attentive; c'est dire que Luc dépend de son aîné Matthieu et ne représente pas une légende séparée. Nous avons démontré le même fait en ce qui concerne les généalogies et l'histoire de la naissance. L'épopée a brodé sur l'agada exégétique et n'a pas d'existence à part. L'importance accordée à la ville de Nazareth dans le récit de Luc, comme le lieu où Marie avait reçu l'annonciation de sa conception miraculeuse, ainsi que le récit relatif au retour des pèlerinages à Jérusalem (II, 39, 51), ne peut que préparer tacitement l'explication de l'épithète de Nazaréen attribuée de son temps à Jésus, selon la donnée de Matthieu (II, 22).

ENCORE L'EXPRESSION « FILS DE L'HOMME »

Dernièrement un pur hasard m'a mis entre les mains un travail important qui m'a obligé à défendre l'authenticité de Luc, II, 34-35. Un nouveau hasard m'a fourni l'occasion de prendre connaissance d'une étude de M. J. Wellhausen sur l'expression évangélique « Fils de l'homme », qui se trouve intercalée sous le titre modeste de « divers » (*Verschiedenes*) dans le VIe fascicule des *Skizzen und Vorarbeiten*, publié en 1899. Comme à la précédente occasion, je vois, à mon profond regret, que la conclusion de l'éminent critique est diamétralement opposée à la mienne. Ce regret n'est pas mitigé par la circonstance que l'auteur combat en même temps, non seulement l'explication moderne de la dite épithète dans la tradition ecclésiastique, mais aussi celle que les évangélistes eux-mêmes tenaient pour la vraie. Une erreur, si elle est dûment constatée, doit être extirpée quoi que fasse notre amour-propre pour garder le silence sur le défaut de notre argumentation. Mais, s'il ne nous est pas donné de ne pas nous tromper, il nous incombe le devoir de prendre connaissance de sa cause, afin de nous prémunir de plus de prudence à l'avenir. C'est dans ce but que nous citerons intégralement les preuves que le savant critique présente en faveur de son opinion hautement géniale, bien qu'elle ne me paraisse pas offrir d'argument assez convaincant pour renverser le résultat de mes recherches antérieures.

de Matthieu laisse passer dans une trop grande obscurité toute la jeunesse du héros jusqu'à l'âge de trente ans, où il fut pour ainsi dire révélé au monde par Jean-Baptiste et le Saint-Esprit, à l'occasion du baptême. N'était-il pas urgent de l'introduire parmi les visiteurs du temple de Jérusalem, où sa mission s'est accomplie plus tard aux yeux de toutes les classes de la nation ? Le récit de Luc pourvoit à tout cela. Le rite du sacrifice des femmes accouchées, qui a lieu quarante jours après la délivrance, amène au temple, outre la mère, le père et l'enfant : l'enfant, pour recevoir les hommages des prophètes ; le père, pour entendre confirmer la nature surhumaine de l'enfant-Dieu, annoncée précédemment par la mère et par deux autres prophètes : Zacharie et Élisabeth. Sans cette exigence littéraire de l'épopée, le père et même l'enfant pouvaient rester chez eux à Nazareth, attendu que le sacrifice de purification concernait la mère seule, et que la somme de cinq sicles, constituant le rachat du premier-né, pouvait être remise au prêtre par Marie en l'absence de l'enfant. Mais l'auteur augmente l'intérêt de son récit en admettant que, selon la loi, le premier-né devait être appelé, proclamé (*vocabitur*) « consacré à Dieu » par le prêtre officiant devant la foule présente. La déviation de la stricte prescription de la loi lui fournit le moyen de le mêler aux docteurs qui enseignaient dans le temple, de le faire admirer par eux pour sa sagesse et pour ses réponses (Luc, II, 47), et de donner en même temps une petite leçon à ses parents, qui ne la comprenaient pas d'ailleurs. C'était un prélude à l'apostrophe beaucoup plus énergique qu'il devait leur infliger plus tard (*ibid.*, VIII, 20-21). L'allégation que le père et la mère de Jésus ignoraient le sens caché de ces mots prononcés par Jésus écolier : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois occupé à ce qui regarde mon père ? » semble étonnante après tout ce qui a été raconté dans les parties précédentes de ce chapitre, mais l'agadiste, entièrement absorbé par l'unique pensée d'exalter l'enfant-Dieu, traite les personnages qui n'y contribuent pas directement comme de simples comparses et n'a à leur égard aucun ménagement, fussent-ils les parents mêmes du héros.

Ainsi, au lieu de se contredire, la narration de Luc complète celle de Matthieu et remplit les fissures qui s'y font apercevoir

après une lecture attentive; c'est dire que Luc dépend de son aîné Matthieu et ne représente pas une légende séparée. Nous avons démontré le même fait en ce qui concerne les généalogies et l'histoire de la naissance. L'épopée a brodé sur l'agada exégétique et n'a pas d'existence à part. L'importance accordée à la ville de Nazareth dans le récit de Luc, comme le lieu où Marie avait reçu l'annonciation de sa conception miraculeuse, ainsi que le récit relatif au retour des pèlerinages à Jérusalem (II, 39, 51), ne peut que préparer tacitement l'explication de l'épithète de Nazaréen attribuée de son temps à Jésus, selon la donnée de Matthieu (II, 22).

ENCORE L'EXPRESSION « FILS DE L'HOMME »

Dernièrement un pur hasard m'a mis entre les mains un travail important qui m'a obligé à défendre l'authenticité de Luc, II, 34-35. Un nouveau hasard m'a fourni l'occasion de prendre connaissance d'une étude de M. J. Wellhausen sur l'expression évangélique « Fils de l'homme », qui se trouve intercalée sous le titre modeste de « divers » (*Verschiedenes*) dans le VIe fascicule des *Skizzen und Vorarbeiten*, publié en 1899. Comme à la précédente occasion, je vois, à mon profond regret, que la conclusion de l'éminent critique est diamétralement opposée à la mienne. Ce regret n'est pas mitigé par la circonstance que l'auteur combat en même temps, non seulement l'explication moderne de la dite épithète dans la tradition ecclésiastique, mais aussi celle que les évangélistes eux-mêmes tenaient pour la vraie. Une erreur, si elle est dûment constatée, doit être extirpée quoi que fasse notre amour-propre pour garder le silence sur le défaut de notre argumentation. Mais, s'il ne nous est pas donné de ne pas nous tromper, il nous incombe le devoir de prendre connaissance de sa cause, afin de nous prémunir de plus de prudence à l'avenir. C'est dans ce but que nous citerons intégralement les preuves que le savant critique présente en faveur de son opinion hautement géniale, bien qu'elle ne me paraisse pas offrir d'argument assez convaincant pour renverser le résultat de mes recherches antérieures.

de Matthieu laisse passer dans une trop grande obscurité toute la jeunesse du héros jusqu'à l'âge de trente ans, où il fut pour ainsi dire révélé au monde par Jean-Baptiste et le Saint-Esprit, à l'occasion du baptême. N'était-il pas urgent de l'introduire parmi les visiteurs du temple de Jérusalem, où sa mission s'est accomplie plus tard aux yeux de toutes les classes de la nation ? Le récit de Luc pourvoit à tout cela. Le rite du sacrifice des femmes accouchées, qui a lieu quarante jours après la délivrance, amène au temple, outre la mère, le père et l'enfant : l'enfant, pour recevoir les hommages des prophètes ; le père, pour entendre confirmer la nature surhumaine de l'enfant-Dieu, annoncée précédemment par la mère et par deux autres prophètes : Zacharie et Élisabeth. Sans cette exigence littéraire de l'épopée, le père et même l'enfant pouvaient rester chez eux à Nazareth, attendu que le sacrifice de purification concernait la mère seule, et que la somme de cinq sicles, constituant le rachat du premier-né, pouvait être remise au prêtre par Marie en l'absence de l'enfant. Mais l'auteur augmente l'intérêt de son récit en admettant que, selon la loi, le premier-né devait être appelé, proclamé (*vocabitur*) « consacré à Dieu » par le prêtre officiant devant la foule présente. La déviation de la stricte prescription de la loi lui fournit le moyen de le mêler aux docteurs qui enseignaient dans le temple, de le faire admirer par eux pour sa sagesse et pour ses réponses (Luc, II, 47), et de donner en même temps une petite leçon à ses parents, qui ne la comprenaient pas d'ailleurs. C'était un prélude à l'apostrophe beaucoup plus énergique qu'il devait leur infliger plus tard (*ibid.*, VIII, 20-21). L'allégation que le père et la mère de Jésus ignoraient le sens caché de ces mots prononcés par Jésus écolier : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois occupé à ce qui regarde mon père ? » semble étonnante après tout ce qui a été raconté dans les parties précédentes de ce chapitre, mais l'agadiste, entièrement absorbé par l'unique pensée d'exalter l'enfant-Dieu, traite les personnages qui n'y contribuent pas directement comme de simples comparses et n'a à leur égard aucun ménagement, fussent-ils les parents mêmes du héros.

Ainsi, au lieu de se contredire, la narration de Luc complète celle de Matthieu et remplit les fissures qui s'y font apercevoir

après une lecture attentive; c'est dire que Luc dépend de son aîné Matthieu et ne représente pas une légende séparée. Nous avons démontré le même fait en ce qui concerne les généalogies et l'histoire de la naissance. L'épopée a brodé sur l'agada exégétique et n'a pas d'existence à part. L'importance accordée à la ville de Nazareth dans le récit de Luc, comme le lieu où Marie avait reçu l'annonciation de sa conception miraculeuse, ainsi que le récit relatif au retour des pèlerinages à Jérusalem (II, 39, 51), ne peut que préparer tacitement l'explication de l'épithète de Nazaréen attribuée de son temps à Jésus, selon la donnée de Matthieu (II, 22).

ENCORE L'EXPRESSION « FILS DE L'HOMME »

Dernièrement un pur hasard m'a mis entre les mains un travail important qui m'a obligé à défendre l'authenticité de Luc, II, 34-35. Un nouveau hasard m'a fourni l'occasion de prendre connaissance d'une étude de M. J. Wellhausen sur l'expression évangélique « Fils de l'homme », qui se trouve intercalée sous le titre modeste de « divers » (*Verschiedenes*) dans le VIe fascicule des *Skizzen und Vorarbeiten*, publié en 1899. Comme à la précédente occasion, je vois, à mon profond regret, que la conclusion de l'éminent critique est diamétralement opposée à la mienne. Ce regret n'est pas mitigé par la circonstance que l'auteur combat en même temps, non seulement l'explication moderne de la dite épithète dans la tradition ecclésiastique, mais aussi celle que les évangélistes eux-mêmes tenaient pour la vraie. Une erreur, si elle est dûment constatée, doit être extirpée quoi que fasse notre amour-propre pour garder le silence sur le défaut de notre argumentation. Mais, s'il ne nous est pas donné de ne pas nous tromper, il nous incombe le devoir de prendre connaissance de sa cause, afin de nous prémunir de plus de prudence à l'avenir. C'est dans ce but que nous citerons intégralement les preuves que le savant critique présente en faveur de son opinion hautement géniale, bien qu'elle ne me paraisse pas offrir d'argument assez convaincant pour renverser le résultat de mes recherches antérieures.

Voilà comment M. Wellhausen attaque le problème en question :

« Dans la première moitié de l'évangile de Marc, jusqu'à l'époque incisive de la profession de foi de Pierre (VIII, 27), l'expression « le fils de l'homme » ne se présente que dans deux passages. (Je pars de II, 27.) Les disciples ont arraché des épis le jour de sabbat, les pharisiens en ont fait des reproches au Maître. Celui-ci les excusa avec l'exemple de David et dit à la fin : Le sabbat a été fait pour l'homme et non pas l'homme (ὁ ἄνθρωπος) pour le sabbat. C'est pourquoi le Fils de l'homme est maître du sabbat même. Si la conclusion doit être précise, le sujet de la proposition dans la suite doit être le même que dans la prémisse : « Le sabbat est pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat », par conséquent l'*homme* est maître du sabbat. La distinction entre ὁ ἄνθρωπος et ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου et l'effort fait pour rapporter la dernière expression à Jésus sont donc faux. Il vient visiblement de l'opinion que Jésus ne pouvait pas accorder à l'homme comme tel le pouvoir de rompre le sabbat, mais seulement à lui-même, parce qu'il était plus qu'un homme. Mais, d'après le motif annoncé ci-devant de ce logion remarquable, Jésus prend bien cette liberté d'abord pour ses disciples.

« Le second cas est Marc, II, 10. Ici il s'agit de la défense d'un droit contesté par les pharisiens. Jésus avait donné l'absolution à un paralytique; les pharisiens regardaient cela comme un blasphème : personne ne peut pardonner les péchés que Dieu seul; mais lui, il défendait son droit : Le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés (ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας). La similitude de ce cas avec le premier est si grande que la finale ne peut être interprétée que comme l'autre, surtout parce que l'expression se superpose presque dans les deux endroits en araméen; car ἐξουσία est *šolṭan* (שלטן), et κύριος *šalliṭ* (שַׁלִּיט). Ainsi, ici-même, le fils de l'homme, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, est simplement l'homme. L'antithèse avec « Dieu dans le ciel », qui, selon les pharisiens, peut seul absoudre, ce n'est pas le Messie (que ceux-là ne pouvaient comprendre, au

moins ici, par « Barnaša », בר נשא), mais l'homme sur la terre. Contre le reproche de faire quelque chose qu'il n'est pas permis aux hommes de faire, Jésus proteste avec l'affirmation : l'homme a positivement ce pouvoir; bien que je sois un homme, je l'ai tout de même. Cette conception est confirmée d'une manière frappante par l'addition du parallèle Matthieu, IX, 7 : Les gens louèrent Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes (τοῖς ἀνθρώποις, non par τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου). Naturellement, les lecteurs ultérieurs ont été de nouveau choqués que l'homme puisse avoir un pouvoir pareil, et à cause de cela ils ont cru devoir comprendre par Barnaša le Messie, et c'est pourquoi ils ont traduit ce mot par ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, le Fils de l'homme. »

Je prends la liberté de dire que la lecture attentive du passage ne permet nullement de me rallier à l'interprétation de l'ingénieux critique.

En ce qui concerne l'affaire des épis (Marc, II, 27), il est facile de prouver, que même en substituant le mot « homme » à « fils de l'homme », on ne saurait trouver le sens général que M. W. y a découvert. La prémisse « le sabbat a été fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat », toute vraie qu'elle est, découle d'un principe trop vaste pour ne pas donner lieu à une multitude d'applications très variées. On peut dire entre autres avec la même raison : « Le livre est fait pour le lecteur et non pas le lecteur pour le livre. » S'ensuit-il que le lecteur a le pouvoir de brûler ce livre dans les bibliothèques qui le possèdent ? Évidemmment non. Il ne peut légitimement exercer ce pouvoir que sur un livre à lui. S'il tient absolument à ce que ledit livre disparaisse de la circulation, il n'a qu'à le proclamer partout et même en faire l'objet d'un auto-da-fé sur la place publique. Revenons au sabbat ; dans le cas échéant, l'adage de Jésus ne peut donc vouloir dire : l'homme, le particulier, peut se comporter envers le sabbat comme il l'entend, et s'il le trouve nuisible dans certaines circonstances, il peut le rompre. Là-dessus, les Pharisiens reconnaissaient le même principe, seulement ils le bornaient au cas de grave maladie ou de danger pressant. Si Jésus avait voulu abolir le sabbat, il l'aurait prêché ouvertement et ne se serait pas contenté d'une sentence ambiguë. En ré-

formateur convaincu, il aurait lui-même arraché des épis en face des pharisiens ébahis, en affirmant ainsi la théorie par la pratique. Voilà les réflexions que les évangélistes se sont faites. Ils se sont dit de plus que Jésus, qui annonce partout la nécessité d'exécuter les plus petits commandements de la loi, voire les minuties introduites par les pharisiens en qualité de lois orales, ne pouvait déroger à ce devoir d'une manière aussi brusque qu'en vertu d'un pouvoir suprême dont il use exceptionnellement à certaines occasions, quand il juge à propos de le faire. Leur traduction ici de « barnaš » par « le Fils de l'homme », bien loin d'être « fausse, » est le produit d'une juste appréciation de la teneur du passage.

La justesse de ce jugement éclate encore plus clairement en ce qui touche au cas de Marc, II, 10. Jésus, ayant devant lui un paralytique qui le prie de le guérir, profite de l'occasion de scandaliser les pharisiens. Au lieu de dire tout de suite : « Lève-toi, emporte ton grabat et va-t'en ! », il débute par lui donner l'absolution. Les pharisiens s'indignent de le voir usurper le droit d'absolution qui appartient à Dieu seul. Il leur jette en face cette sentence : « Le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés ! » M. Wellhausen y trouve le sens que tout homme peut donner l'absolution. Dans ce cas, les malfaiteurs auront beau jeu, ils n'auront qu'à s'absoudre mutuellement chaque matin pour redevenir aussi blancs que neige. On me dira : l'absolvant doit être un honnête homme, un juste, mais cela même est déjà une restriction qui ne se trouve point dans la sentence précédente : « L'homme est maître du Sabbat. » Le prétendu appoint philologique repose malheureusement sur une méprise : ἐξουσία n'est pas dans l'araméen rabbinique שלטן, mais כוחא, et Κύριος τοῦ Σαββάτου n'est pas שליטא דשבתא, mais מרה דשבתא. Tout aussi inexacte est l'idée que « l'homme sur la terre » forme antithèse avec « Dieu dans le Ciel » ; la protestation des pharisiens a « Dieu seul » (εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός, *nisi solus Deus*), dont l'antithèse, s'il y en avait, devrait être « l'homme aussi », car on n'imagine pas que Dieu soit dépouillé d'un droit dont l'homme peut faire usage à sa convenance. Enfin l'affirmation que, dans la parallèle de Matthieu, IX, 7, la phrase « les gens

louaient Dieu qui a donné ce pouvoir aux hommes », se rapporte à l'absolution des péchés, est loin d'être confirmée par le contexte qui offre : « Alors il dit au paralytique : Lève-toi, emporte ton lit et va chez toi. (Le paralytique) se leva et s'en alla chez lui. Ayant vu cela, la multitude s'émerveilla et glorifia Dieu d'avoir donné un pareil pouvoir aux hommes. » La foule admira la rapidité de la guérison accomplie par Jésus qu'elle tenait pour un homme d'une grande piété ; elle supposait que tous les autres hommes de même qualité sont capables de faire des miracles analogues. Le pardon des péchés était pour elle une question théorique qui n'intéressait que les lettrés. Les autres synoptiques disent la même chose avec une expression presque identique. Marc : « Il dit au paralytique : Je te dis, lève-toi, emporte ton lit et va-t'en chez toi. Et aussitôt le paralytique se leva, prit son lit et sortit en leur présence. Tous (les assistants) en furent étonnés et louèrent Dieu en disant : Nous n'avons jamais vu chose semblable (Ὅτι οὐδέποτε οὕτως εἴδομεν, Quia nunquam sic vidimus) ; Luc : « Il dit au paralytique : Je te dis, lève-toi, emporte ton lit et va-t'en chez toi. (Le paralytique) se leva au même instant en leur présence et, emportant le lit où il était couché, il s'en retourna en sa maison, rendant gloire à Dieu. Ils furent tous remplis d'un extrême étonnement ; ils rendaient gloire à Dieu, et dans la frayeur dont ils étaient saisis, ils disaient : Nous avons vu aujourd'hui des choses prodigieuses » Les deux auteurs s'accordent à dire que l'étonnement des assistants venait des choses *vues* et non pas de la théorie abstraite relative à l'absolution.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Quelques améliorations dans les inscriptions de Bodaštoret.

Grâce à la complaisance de M. Philippe Berger, qui m'a envoyé son savant mémoire sur la nouvelle inscription de Sidon, non seulement je suis maintenant renseigné sur les circonstances dans lesquelles la découverte a été faite, ce que j'ignorais auparavant, mais je me vois encore dans la situation agréable d'améliorer deux points dans ma dernière étude sur cette inscription (*Revue Sémitique*, octobre 1902, p. 347-368). Ma satisfaction est d'autant plus grande que, en profitant d'une remarque de M. Berger, l'agencement des deux textes de Bodaštoret est devenu pour moi d'une clarté qui laisse fort peu à désirer.

Le premier point consiste dans le fait matériel, dûment établi par le savant épigraphiste, que la petite inscription n° 1, loin d'être un nouveau texte, présente seulement la moitié droite d'une autre copie de l'inscription plus grande, notre n° 2. Pour les recherches archéologiques, elle n'a donc aucune valeur, sauf peut-être un seul indice auquel je reviendrai tantôt. En conséquence de cet état de cause, le בן de la fin de la première ligne n'est plus le verbe בן, « bâtir », mais la moitié de בן בן, « fils du fils, petit-fils », qui figure dans la grande inscription qui offre seule le texte entier. En même temps que ce בן, disparaît naturellement le בן que j'ai mis, dubitativement d'ailleurs, en tête de la grande inscription, par analogie avec la petite : les deux commencent par le mot מלך, de même que toutes les autres copies.

Ceci a déjà une conséquence : A défaut du verbe « bâtir », il faut sous-entendre le verbe « fait par », si souvent omis en épigraphie, et les lignes 1 et 2 (| מלך בדעשתרת מלך צדנם בן בן אשמנעזר מלך צדנם) doivent se traduire : « (Fait par) le roi Bodaštoret, roi des Sidoniens, petit-fils d'Ešmounazar, roi des Sidoniens. »

De même dans l'ancienne inscription :

1 בירח מפע בשת מ[לכ]
2 י מלך בדעשתרת מלך
3 צדנם כבן בדעשתרת
4 מלך צדנם אית שרן אר[ץ]
5 [ ] לאלי לעשתרת

1 Au mois de Mêfa^{c} (?), dans l'année de son intronisation.
2 (Fait par) le roi Bod^{c}aštart, roi des
3 Sidoniens, car (lorsque ?) Bod^{c}aštart,
4 roi des Sidoniens, a construit (= consacré) Šaron (?), pays de
5 [ ] à sa divinité ^{c}Aštart.

A propos de כבן, M. Berger dit excellemment : « Dès lors, כבן doit aussi répondre au בן de nos inscriptions, et il faut y voir, non pas un verbe (כְּבֵן = כּוּן) « a consacré », mais le verbe בן, « a construit », précédé de la particule explétive (כ(י), « car » ou « lorsque ». Il peut s'agir non pas de la consécration d'un champ, mais de la construction d'un édifice analogue à celui dont nos inscriptions nous ont conservé le souvenir, quelle que soit d'ailleurs la façon dont il faille traduire *Šârôn* et compléter la lacune du commencement de la ligne 5. »

Revenons au passage difficile de notre inscription, qu'on appellera dorénavant la troisième sidonienne.

Les lignes 3-5 *a* ont été transcrites par nous :

בצ]דן ים שמם רמם ארץ רש ומצר
ן ושת אש בן מצרן שר אית
הבתז

Dans Si]don de la mer de Šamêm Roumim, pays de Rous et Maṣron. Et l'année où il a construit Maṣron, il y fonda
ce temple, etc.

J'ai ajouté : « Selon nous, les six mots qui suivent צ]דן, divisés en deux groupes de trois mots, le premier commençant par ים, « mer », le second par ארץ, « terre, pays », sont des épithètes descriptives de Sidon et font partie de la phrase initiale de notre inscription. La seconde phrase commence par le mot ושת et court jusqu'à la fin de l'inscription. »

M. Philippe Berger lit de son côté :

בצ]דן ים שמם רמם ארץ רשפם צד
ן משל אש בנם צדן שר אית [של]
הבת ז בן

A Sidon maritime des cieux élevés, terre des Resefs, Sidon qui domine sur ses enfants, Sidon souveraine, ce qui touche à ce temple-ci il a construit, etc.

Quatre attributs de Sidon, un géographique-religieux, un purement religieux, deux de qualité politique; n'est-ce pas trop? Que peut signifier le pluriel רשפם? Comment le nom צדן, qui est féminin (cf. צֹר) en hébreu, peut-il devenir masculin en phénicien? Quels sont les enfants que Sidon gouverne? Des colonies? Il faudrait au moins בני (בָּנָיו). Toutes ces difficultés n'ont certainement pas manqué de se présenter à l'esprit du savant déchiffreur, mais, faute de mieux, il les a supprimées dans sa première tentative, qu'il n'avait nullement l'intention d'offrir comme une solution définitive et immuable.

Mais, s'il y a lieu d'espérer que M. Ph. Berger renoncera à une division de mots qui ne donne pas de sens acceptable, je suis, de ma part, devenu hésitant au sujet de ma lecture רש ומצרן : le ו, possible avec mon estampage unique et fait à la hâte (il était encore mouillé quand je l'ai reçu), est visiblement un פ dans les diverses copies reproduites dans l'étude de M. Berger; la transcription רשף semble s'imposer, malgré la coupe רש de l'inscription I, qui est suivie d'un espace blanc, laissant la suite ף ou פם à la seconde pierre destinée à recevoir l'autre moitié de l'inscription. Cet indice, qui avait quelque poids du premier abord, doit s'effacer devant le témoignage des copies. Nous avons donc un רשף localisé dans Masron, רשף מצרן, analogue à רשף חץ, רשף מכל, que nous ont fait connaître les inscriptions de Chypre.

Le second point à améliorer consiste dans la nécessité de conserver, à la ligne 4, la lecture משל, que j'ai donnée moi-même comme « se lisant rapidement », mais que, « en considération que le mot משל n'offre aucun sens acceptable pour le

contexte », j'ai cru corriger en ושת sur la foi de quelques miroitements de mon estampage. C'est la première impression qui était la bonne, toutes les copies concordent en faveur de משל. Son interprétation n'est pas non plus aussi désespérée que je me le suis imaginé au premier aspect. משל אש, littéralement « ressemblance que », peut bien être un adverbe de temps répondant à l'hébreu כאשר, « lorsque, en même temps que ». Cette détermination serait même plus précise que celle de ושת, « et dans l'année », que j'y ai substituée.

Telles sont les deux améliorations que je tiens à donner à mon premier essai. La troisième sidonienne devra donc se transcrire en tenant compte de ces particularités et jusqu'à plus ample informé :

1 מלך עבדעשתרת מלך צדנם בן ב
2 ן מלך אשמנעזר מלך צדנם בצ
3 דן ים שמם רמם ארץ רשף מצר
4 ן משל אש בן מצרן שר אית
5 חבת ז בן לאלי לאשמן שר קד
6 ש

1 (Fait par) le roi Abdaštart, roi des Sidoniens, f-
2 ils du roi Ešmounazar, roi des Sidoniens, à Sid-
3 on de la mer de Šamêm-roumim, pays de Rešeph-Maṣr-
4 on. Lorsqu'il a construit Maṣron, il y fonda
5 ce temple à Ešmoun, prince de sainte-
6 té.

J'ai à peine besoin de faire remarquer que ces deux améliorations du texte et de la traduction touchent à des points très secondaires, et n'affectent en aucune façon les résultats de mythologie comparée que j'ai présentés dans les considérations générales de mon dernier travail. J. HALÉVY.

SUPPLÉMENT

Entièrement absorbé par la correction des dernières feuilles de mon manuscrit éthiopien falaša, que je voulais faire paraître avant le commencement de la nouvelle année, j'ai

dû interrompre pendant des semaines la préparation de la *Revue Sémitique*, et je ne pensais guère aux sujets étudiés dans le dernier cahier, quand, le 20 du mois courant (décembre), mon attention fut attirée par un travail important de M. Clermont-Ganneau sur la nouvelle inscription, intitulé : « Les inscriptions phéniciennes du temple d'Ešmoun à Sidon » (*Recueil d'archéologie orientale*, 14e-17e livraisons, octobre-novembre 1902, § 41, p. 217-267). J'y ai appris pour la première fois que le passage difficile en litige a été établi par M. Torrey :

בצדן ים שמם רמם] ארץ רשף מצדן משל אש בן כצר נשר אית חבת ז

[and] the Reseph district, belonging to Sidon; who built this house like the eyrie of an eagle.

De son côté, le P. Lagrange traduit :

A Sidon, au jour de Chamimroumim, père de Şid qui est aussi Sidon, comme l'avait bâti Sidon prince.

Il a donc lu :

בצדן יס שמם רמם אב צד שגם צדן משל אש בנו צדן שר

On voit combien ces hypothèses reposent en partie sur des lectures impossibles, ce qui rend inutile toute discussion.

En vue de tirer quelques renseignements de l'essai propre à M. Clermont-Ganneau, je me suis empressé de lire les deux derniers paragraphes de ce mémoire pour voir s'il a pris note également de mon essai dans la *Revue Sémitique*, composé sans la moindre connaissance du mouvement remarquable qui s'est fait au dehors autour du même problème. Voici ce que j'ai trouvé à la page 260 :

« M. Halévy s'occupe des deux pierres exposées au Louvre, qu'il a pu étudier d'après des estampages mis à sa disposition. Insuffisamment informé peut-être sur l'agencement matériel des deux inscriptions et les conditions générales de la trouvaille, il a cru qu'elles différaient sensiblement et constituaient deux textes distincts. Cette erreur initiale lui a fait faire fausse route pour la lecture et l'interprétation de l'une et de l'autre. »

Faisons quelques rectifications.

1° Je n'étais pas « peut-être insuffisamment informé », mais j'ignorais absolument toutes les circonstances dont M. Ganneau a pu profiter pour l'exécution de sa tâche épigraphique.

2° En remerciant M. Berger de son mémoire, je lui ai écrit littéralement : « certaines modifications seront nécessaires », et ces modifications ont été aussitôt mises par écrit dans la note qui précède et qui forme une des premières notes préparées pour le prochain cahier de cette Revue, au moins deux mois avant que j'eusse connaissance de l'article de M. Ganneau.

3° Le texte n° 1, qu'il ait une existence séparée ou non, n'a rien de décisif pour influencer l'interprétation du n° 2, où le mot בן est tantôt un nom, tantôt un verbe. Quant à la lecture [ה]רש que j'aurais facilement complétée — j'espère qu'on m'accordera la faculté de le faire, — c'est le n° 2 qui s'y est opposé, parce que cette lettre rappelle plutôt un ר qu'un ה.

4° Ma transcription du numéro 1 est littéralement identique à celle des autres déchiffreurs.

M. Cl.-Ganneau continue :

« Il me paraît superflu de discuter par le menu ses traductions, fondées sur une méprise, qu'il sera sans doute (M. G. n'en est donc pas sûr !) aujourd'hui le premier à reconnaître. Je n'ose encore espérer qu'il se ralliera à ma façon de voir ; encore qu'elle soit propre à le satisfaire au moins sous un certain rapport, en lui apportant, sous une forme tout autre, il est vrai, et avec une abondance qu'il ne soupçonnait pas, les éléments topographiques qu'il cherchait d'instinct (merci !) dans l'incise si obscure. En tout cas, plusieurs des conclusions qu'il a été amené à tirer de là pour fortifier son ancienne explication de l'inscription d'Echmounazar II, pèchent par la base. Il lui faudra donc, à ce dernier point de vue, reprendre la question de fond en comble, les données sur lesquelles il a opéré devant subir, au préalable, une rectification qui en change du tout au tout et l'aspect et la valeur. A lui de voir alors, et de démontrer si et comment elles sont conciliables avec le système, à mon avis difficile à soutenir, dont il s'est fait autrefois et persiste à demeurer le champion résolu. »

La fin de cette semonce très incisive vaut une mention spéciale :

« Le travail de M. Torrey a, sur celui de M. Halévy, l'avantage de ne pas être entaché du même vice originel. Il apporte au problème une contribution indépendante et importante. M. Torrey a eu l'heureuse fortune d'être présent sur les lieux au moment de la première phase des trouvailles clandestines, il a même réussi à acquérir une des inscriptions, de sorte que, sous ce rapport, l'Amérique n'a rien à envier à la France. »

Ainsi, de combien de crimes suis-je coupable? Coupable d'avoir ignoré l'existence des copies que l'Institut a gardées pour lui-même, coupable d'avoir senti d'instinct seulement les éléments topographiques que M. Cl.-Ganneau précise nettement et avec une abondance que je ne soupçonnais pas, coupable de soutenir encore aujourd'hui un système qui pèche par sa base, enfin (oyez!) mon plus grand crime est de ne pas avoir eu « l'heureuse fortune » d'être présent sur les lieux et d'apporter au problème « une contribution indépendante et importante » !

S'il m'est permis de juger « d'instinct », mon infortune date du moment où M. Berger a bien voulu reconnaître l'exactitude de ma traduction des mots שמם אדרם et שר קדש de l'inscription d'Ešmounazar II. J'accepte mon sort. On me réprimande, donc j'existe!

En feuilletant deux pages encore, je trouve la confirmation de mon jugement. Cette fois, c'est M. Berger qui reçoit la première bordée ; je viens ensuite :

« En résumé, je reconnais et j'ai reconnu tout ce que le déchiffrement matériel doit à M. Berger, sauf pour certaines lettres que je lis autrement que lui. Quant à l'interprétation qui est la grosse affaire, si je lui suis redevable de quelque chose, c'est surtout de m'avoir montré, non pas la voie à suivre, mais celle à éviter.

« Quant à ce qui est de la remarque faite par M. Berger, qu'au surplus, M. Halévy serait entré avant moi dans cette voie que j'ai conscience de m'être frayée par mes propres moyens, je me bornerai à dire que je ne connaissais pas l'essai de M. Halévy quand j'ai fait ma lecture à l'Académie[1], et qu'eussé-

1. M. Cl.-Ganneau se donne la peine de signaler que la coupe שמם אדרם a été faite avant moi par Levy de Breslau ; une remarque analogue

je connu son essai, je m'applaudirais d'autant plus de ne pas lui avoir emboîté le pas dans une voie tout à fait différente de la mienne, qui l'a conduit à une véritable impasse. Car si M. Berger n'accepte mes lectures et traductions qu'avec d'expresses réserves, j'aime à croire qu'il n'accepte à aucun degré celles de M. Halévy qui s'écartent des siennes au moins autant que des miennes. »

Si cela fait le bonheur de M. Clermont-Ganneau, qu'il soit heureux! Il est si doux de pouvoir donner un instant de bonheur à notre semblable.

Suffisamment renseigné, je feuillette quelques pages dans le sens ascendant, afin de mettre la main sur la traduction de la fameuse incise qui m'a valu la mauvaise humeur du savant académicien, Je l'ai trouvée à la page 238, mais je me suis aussitôt demandé si je n'avais pas la berlue.

Imaginez l'anecdote suivante; ces choses arrivent dans le petit cercle des épigraphistes; on en a vu de plus fortes.

Un confrère celtisant aborde M. X..., de l'Institut, et lui annonce tout joyeux que, par suite de longues études topographiques et toponymiques sur le Paris de l'époque celtique, il est parvenu à traduire l'inscription gauloise d'un roi des Parisii, à peine connu de nom, traduction ainsi conçue:

« Brennus Ier, roi des Parisiens, à Paris-de-la-Seine *et à* Montmartre, *et à* Belleville, *et à* Paris-Auteuil qu'il a construit (ou « *et à* Passy »), *et à* Paris de la plaine — a construit ce temple à son dieu Esus, prince de Boulogne. »

M. X..., très courtois, interdit un instant, se remet bien vite de sa stupéfaction, fait son compliment au déchiffreur en extase, puis il ajoute : « Voilà une belle découverte, mais entre

est faite à un autre propos dans le 3e fascicule du *Répertoire*. J'ai souvent averti mes lecteurs et auditeurs que, faute de renseignements bibliographiques suffisants, je concède d'avance la priorité à qui de droit. Cette lecture de l'épigraphiste allemand n'est même pas mentionnée dans le *Corpus*, où la bibliographie exacte est de rigueur. M. Cl.-Ganneau, mieux informé sur cette matière et très chatouilleux sur le chapitre de la priorité, n'échappe cependant pas toujours à une défaillance de mémoire. Ainsi, il revendique formellement pour lui l'identification de סוסיתא avec Ἵππος, et cependant elle est déjà notée dans la *Géographie* de Neubauer au nom d'un auteur antérieur.

nous, cher confrère, il vous faut encore déterminer pendant combien de temps le roi Brennus Ier a été interné à Charenton-Celtique. »

Or, on n'a qu'à substituer des noms phéniciens aux noms franco-gaulois pour se faire une idée de la nouvelle traduction que M. Cl.-Ganneau nous apporte du texte de Bodastoret :

« Bodachtoret..... roi des Sidoniens à Sidon de la mer, *et à* Chamim Roumim, *et à* Eres Rechaphim, *et à* Sidon Michal qu'il a construite (ou *et à* Achbn), et à Sidon de la plaine — a construit ce temple (à son dieu Echmoun, prince de Qadech). »

Comme sens général, c'est exquis ; je n'insisterai pas. Je me bornerai à dire que, si M. Cl.-Ganneau avait la conscience (je n'ose pas dire « l'instinct ») un peu moins « topographique et toponymique », il n'eût pas condamné le roi Badachtoret à devenir un spécimen de pathologie archaïque.

Chose curieuse, ce chapelet de cinq grains toponymiques lui a été révélé par le dernier, savoir צדן שד = héb. צִדֹן שָׂדֶה qu'il traduit : « Sidon de la plaine. » שָׂדֶה signifie « champ, campagne cultivée, sans égard à la configuration du terrain » ; comme l'hébreu עִיר הַשָּׂדֶה (עָרֵי, I Samuel, XXVII, 8), צדן שד ne peut désigner qu'une petite bourgade de campagne, tandis que les autres localités parallèles à צדן ים sont presque aussi importantes que celle-ci. Bodaštart a donc oublié de nous dire exactement où il a construit le temple d'Ešmoun. La divination n'étant pas de notre ressort, nous sommes condamnés à rester toujours dans le vague. N'est-ce pas une nouvelle preuve que ce roi n'avait pas l'esprit équilibré?

Le point de départ de cette interprétation est le dernier terme de l'énumération qu'on transcrit וצדן שד, « et à Sidon de-la-plaine (?) », cette copule est indispensable pour relier tous les noms de la série. Or, les nos 3 et 4 de M. Berger donnent distinctement מצדן ; il y a doute entre מ et ו[1]. Il me

1. Si la présence du ו se vérifie, le membre de phrase משל אש בן וצדן יגו' répondra à l'hébreu כאשר בָּנָה וַיִּצְרֵנָה, « lorsqu'il l'eut construite

semble qu'en raison même de ce doute, dont j'ignorais entièment l'existence, une hésitation était d'autant plus urgente que la série toponymique n'est obtenue qu'au détriment de la grammmaire, qui exige la mise de la préposition ב devant chacun de ces noms[1].

Autres curiosités. ארץ רשפם est, selon M. Ganneau, non pas le nom d'un territoire, mais celui d'une localité (! p. 231); son antécédent שמם רמם est aussi une localité distincte du שמם אדרם de l'inscription d'Ešmounazar; le terme שמם peut, nous dit-on, signifier tout autre chose que « cieux »; אשבן, autre localité possible, rappellerait אשבן, fils de Reüben. Ešmounazar et Emaštart placent les statues d'Astarté et d'Ešmoun dans les temples à Chamim-Addirim, quartier de Sidon maritime, voisin de celui de Chamim-Roumim. C'est également à Sidon maritime (צדן ארץ ים), mais sans le nom du quartier, que ces personnages construisent les temples de Baʿal-Sidon et d'Astarté-Šem-Baʿal; rien, absolument rien, dans les localités nommées ici; la pauvre Sidon de la plaine est tout à fait oubliée!

Je prie donc M. Clermont-Ganneau d'excuser ma persistance dans l'erreur. La nécessité de reprendre la question *ab ovo* qu'il a prévue pour moi, il doit, si je ne m'abuse, la réaliser pour son propre compte et présenter en même temps une nouvelle traduction de l'inscription d'Ešmounazar, et aussi de l'inscription de Panamou de Zindjirli. Alors il regrettera, j'en suis sûr, son agression inexplicable contre un modeste travailleur qui lui a toujours témoigné une estime sincère et affectueuse, alors même qu'il ne partageait pas ses opinions. J. HALÉVY.

et entourée d'un mur (cf. צַרְתָּנִי, Psaumes, CXXXIX, 5), il y a fondé ce temple, etc. ».

1. Le ב n'a pu, en aucun cas, être supprimé dans le toponyme dont le premier élément serait צדן. Ajoutons que notre savant critique a oublié de préciser le verbe qu'il sous-entend avant בצדן. Est-ce הַמֹּלֵךְ, « qui règne », ou bien הַיֹּשֵׁב, « qui demeure »? Cette question seule, si elle avait été posée à temps, n'aurait pas été sans influence sur l'interprétation de l'incise. Enfin, même en faisant abstraction de cette incise, la phrase qu'on nous présente porte : בדעשתרת . . . אית כל הבת ז בן וג׳; est-ce une construction normale?

L'Inscription nabatéo-arabe d'En-Némara.

M. René Dussaud a découvert cette inscription importante dans le Wâdi-es-Ṣaouṭ, à un kilomètre environ au sud-est de Némara, dans le Ḥarra du Ṣafâ, à l'est du Gebel-Hauran. Malgré l'écriture essentiellement nabatéenne et la présence de mots tels que נפש, « tombeau », et בר, « fils », l'ensemble résistait au déchiffrement par le lexique araméen. Quelques noms propres, tels que ʿAmr ou Maʿadd, ainsi que la date « an 223, septième jour de Kesloul », pouvaient seuls être détachés. L'estampage vint entre les mains de M. Clermont-Ganneau, qui vit aussitôt que la langue employée était l'arabe. Il y constata le nom de (I)mroulqaïs, l'emploi du pluriel brisé מלוך, et cette phrase si caractéristique : فلم يبلغ ملك مبلغه. Profitant de ces données, M. Dussaud vient de publier ce texte dans la *Revue Archéologique* (1902, p. 409-421), avec traduction et commentaire. J'ai sous les yeux le tirage à part que je dois à la complaisance de l'auteur. Je crois utile d'en donner une connaissance exacte aux lecteurs de la *Revue Sémitique*.

Voici la transcription et la traduction de M. R. Dussaud :

תי נפש מראלקיש בר עמרו מלך אלערב כלה דו אשר אלתג
ומלך אלאשדין ונזרו ומלוכהם והרב מחגו עכרי וגא
בזגי (?) פי חבג נגרן מדינת שמר ומלך מעדו ובין בניה
אלשעוב ווכלחן פרשו לרום פלם יבלע מלך מבלעה
עכרי חלך שנת 223 יום 7 בכשלול בלשעד דו ולדה

1. Ceci est le tombeau d'Imroulqaïs, fils de ʿAmr, roi de tous les Arabes, celui qui ceignit le diadème,
2. qui soumit les tribus (d')Asad et (de) Nizar et leurs rois, qui dispersa M.ḥ.g à jamais (?), qui apporta
3. le succès (?) au siège de Nedjrân, ville de Chammar, qui soumit (la tribu de) Maʿadd, qui répartit entre ses fils
4. les tribus, et plaça celles-ci comme corps de cavalerie au service des Romains. Aucun roi n'a atteint sa gloire,
5. jamais ! Il est mort l'an 223, le septième jour de Kesloul. Heureux soit celui qui l'a engendré !

Tout ce contexte est soigneusement commenté par M. Dussaud. Parmi les particules, rares en arabe classique, il est intéressant de noter le démonstratif חי, répondant à l'araméen דא, et qui a été signalé par les grammairiens arabes chez les Tay, sous la forme de تا ; en langue classique il ne se conserve qu'en composition, هاتى, تيك, تلك pour تيلك, etc. (D.).

L'emploi de דן = ذو comme relatif me semble prêter un remarquable appui à l'opinion que je soutiens depuis de longues années que les compositions telles que דו שרא (dieu nabatéen), et celles qui commencent par ذو parmi les noms sabéens, ne signifient pas : « Maître du Šerâ, maître de Raïdan », etc., mais « celui de Šerâ, celui de Raïdan », etc. Ce sont encore les Tay qui conservent cet emploi. Le sens de « lier, s'entourer, ceindre », pour אשר, est plutôt araméen.

Sur certains points, je me permets de proposer quelques modifications :

1° Par אלערב, on ne doit pas entendre les Arabes en général, même dans les limites de l'Arabie septentrionale, mais une grande tribu de ce nom ; Asad et Nizar n'y appartenaient pas primitivement, car ils ont été soumis plus tard. Puis, un roi qui aurait unifié tout le nord de l'Arabie, aurait eu un célèbre château dans une des oasis de cette région et n'aurait pas été enterré dans le désert et dans un tombeau aussi chétif. Les clients de l'empire romain n'étaient pas si ennemis du luxe.

2° Je vois dans אלאשדין un duel, « les deux Asad », consistant en une grande tribu, formant deux divisions dont chacune portait une épithète distincte.

3° מתנו paraît être le nom d'un ennemi célèbre et puissant, peut-être le roi de la contrée nommée dans la ligne suivante.

4° A חבנ comparez l'arabe حبج, « proximité ».

5° Je doute fort qu'il soit question ici de la grande ville sabéenne de Nedjrân, célèbre dans les fastes martyrologiques de l'Église. Nedjrân est trop éloigné et n'est pas situé, à ce que nous sachions, dans une contrée nommée *Šammar*, car מדינת שמר ne peut pas signifier autre chose (cf. Daniel, III, 1 ; Esdras, V, 8). En lisant נגדן au lieu de נגרן, on obtient les deux toponymes inséparables, *Nedjd* et (*Djebel*) *Šammar*, qui

sont encore employés aujourd'hui. L'ancienne forme de نجد était donc نجدان, probablement un ancien duel : « les deux hauteurs » (cf. רָמָתַיִם). Primitivement, *Nagd(ân)* a pu être à la fois un nom de ville et un nom de contrée.

6° Les mots ומלך מעדו ne sauraient, selon moi, se traduire : « Et a soumis les Ma'add »; dans ce cas, les Ma'add auraient fait partie de la première série de tribus soumises, à côté de Asad et de Nizar. Je ponctue מַלַּךְ, مَلَّكَ, « il a donné le gouvernement », et je considère מעדו et בין (= بَيْنَ) comme les noms des fils d'Imroulqaïs, ce que le terme בניה, « ses fils », confirme explicitement[1].

7° אלשעוב est, naturellement, le second complément direct du verbe מַלַּךְ.

8° M. Dussaud rapporte, avec raison selon moi, le suffixe de וכלהן au mot שעוב précédent, mais je vois dans וכל, au lieu du verbe *wakkala* (وَكَّلَ), le substantif وُكَلَاء, pluriel brisé de وَكِيل, « fondé de pouvoir, mandataire ».

9° Au contraire, פרשו ne me semble pas être un substantif فارس ou פרש, « corps de troupe, corps de cavalerie », mais un verbe dérivé de فرس, « cheval », donc فَرَّسَ, « former des cavaliers ». Le pluriel פרשו s'accorde avec وُكَلَاء; ce sont ceux-ci qui ont formé un corps de cavalerie au service des Romains. Cette interprétation a l'avantage de faire disparaître la difficulté de construction signalée par M. Dussaud.

10° עכרי; ce mot figure déjà à la ligne 2; M. Dussaud traduit, d'après le contexte et dubitativement, « jamais, à jamais », sans essayer une étymologie. Je propose de lire עכדי avec ד au lieu de ר. Il me paraît répondre au targumique עד כדון, עד כדו, « jusqu'(au moment) comme celui-ci, jusqu'à ce jour ». Notre עכדי = עדכדו en est la forme contractée.

11° Je préfère prendre le verbe הלך, هلك, dans son sens ordinaire de « périr ». Cette expression importante mon-

1. בין est écrit sans ן final, ce qui est aussi le cas de שמר et de נגדן. La raison en est encore à trouver.

tre qu'Imroulqaïs mourut subitement par suite d'un accident malheureux, une chute ou une congestion, événement imprévu qui expliquerait peut-être l'emplacement de son tombeau dans ce lieu désert.

12° באלשעד דו ולדה; la lecture me paraît incontestable. Selon M. Dussaud, il y aurait une sorte de souhait eschatologique de nuance chrétienne à l'adresse d'ʿAmr, père de notre roi. Il semble pourtant qu'un tel souhait pieux devait plutôt être affecté à la personne d'Imroulqaïs même. Je suis porté à croire que nous avons ici une formule païenne par excellence. Il suffit de rappeler qu'un grand nombre d'inscriptions sabéennes se terminent par des invocations de divinités, comme : בדת חמים ובדת בעדנם ,בעתהר ובאלמקה et d'autres confessions analogues. Mais la plus instructive est certes la formule éthiopienne du roi Taïzana : መሕረም ፡ ዘወለደኒ ፡, « le dieu Maḫram (dieu de la guerre) qui m'a engendré », répondant au grec Ἄρης ὁ καὶ ἐγεννησε με. Le dieu particulier d'Imroulqaïs était אל-שעד, السَّعْد, « le bonheur, la félicité », nom que les Arabes donnent aux étoiles fastes, de bon augure, surtout à Jupiter et à Vénus, appelés السعدان, « les deux bonheurs ». Ici il s'agit plutôt du premier. A l'exemple des empereurs romains et des rois perses de l'époque, Imroulqaïs s'est attribué une origine divine.

Conformément aux conjectures qui précèdent, je passe à donner de notre texte la transcription arabe suivante, en figurant les mots araméens en caractères hébreux :

تى נפש (ا)مر القيس בר عمرو ملك العرب كله ذو אשר التاج
وملك الاسدين ونزار وملوكهم وهرّب محجو עבדי وجاء
بزجى (?) فى حبج نجدان مدينت شمّر ومَلّك معدّو وبَيّان بنيه
الشعوب ووُكلاهُنّ فُرّسو لِرُوم فلم يبلغ ملك مبلغه
עבדי هلك سنت 223 يوم 7 בכשלול بالسعد ذو و[illegible]

1. Ceci est le tombeau d'(I)mroulqaïs, fils de ʿAmr, roi de tous les Arabes, qui a ceint le diadème

2. et soumit les deux (tribus) d'Asad et la (tribu) de Nizar et leurs rois; qui dispersa (?) Mḫgou jusqu'à ce jour; qui
3. remporta un succès près de Nagdân, ville de Šammar, qui confia à ses fils Maᶜadd et Bayân
4. le gouvernement des grandes tribus dont les mandataires formèrent un corps de cavalerie au service des Romains. Aucun roi n'a atteint sa gloire,
5. jusqu'à ce jour! Il est mort (subitement) l'an 223, le septième jour de Kesloul. Par As-Saᶜd qui l'a engendré.

Le roi Imroulqaïs semble avoir été un des premiers, peut-être le premier chef arabe qui lança les tribus du Hidjaz sur la Syrie orientale en 328 de notre ère. Un peu plus tard, les Ghassanides leur emboîtèrent le pas, et fondèrent dans le Gaulan un royaume qui a subsisté jusqu'aux conquêtes de l'Islâm, où les Ghassanides, convertis au christianisme, combattirent sous le drapeau romain. Par suite de ces invasions, l'idiome du Hidjaz, l'arabe classique, a successivement absorbé, outre le nabatéen, tous les idiomes arabes antérieurs, comme le liḫyanite, le proto-arabe et le safaïtique, dont nous possédons actuellement des collections épigraphiques. Le succès de Mahomet était préparé de longue main, et il n'est plus étonnant de voir l'ignorance des auteurs musulmans pour ce qui concerne l'histoire et la religion des tribus arabes du sud de la Syrie et les fables grossières dont ils les ont enveloppées. Encore quelques découvertes comme celle de M. René Dussaud et nous aurons la lumière entière sur le mouvement arabe antéislamique.

J. Halévy.

Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes.

(Suite.)

ע

עאה, 422.
עבודד, 535.
עבדסאת, 347.
עבדסן, 528.
עבין, 396.
עבס, 253, 316.
(ה)עד, 320.
(ה)עדב, 566.
עדד, 417.
(ה)עדל, 104.
(ה)עדת, 1.
עדר, 299.
(ד)עדת, 359.
עדבסס, 384.
עהלד, 319.
עהם, 338.
עז, 401.
עוד, 3.
עחלם, 310.
עות, 168.
עמלת, 203.
(ה)עשר, 234, 243.
עחב, 9.
עחדה, 568.
עכת, 250.
על, 362.
עלב, 352.
עלב, 227.
עלד, 495.
עלי, 148, 377.
עלן (?), 264.
עמהבב, 253.
עמיתע, 110.
עמל, 438.
עמלנמה, 355.
עמלת, 260.
עמלתע, 458.
עמשמא (?), 345.
ען, 540.
(ה)ען, 321.
(ה)ענך, 357.
ענמדן, 452.
ענשבצני, 435.
עסעלס, 2.
עפמב (?), 342.
עצרן, 532.
עקבך, 466.
עקים, 209.
ער (?), 235.
ערמס, 217.
(ה)ערס, 439.
ערר, 26.
עתבי, 341.
(ה?)עתה, 289.
עתה, 103.
עתר, 5, 76, 393, 443.
(ה)עתר, 498.
עתס, 503.

פ

פ, 3, 4.
פאל, 250.

פאמת, 546.
פֹּד, 38.
פזות, 164.
פֹּחֹל, 55.
פי, 549.
פלחד, 89.
פלח, 411.
פלות, 208.
פֹּלת, 48.
פנח (?), 326.
פני (וד), 361.
פעל, 361.
פֹּסר, 269.
פסרממת, 282.
פֹּרֹצי, 117.
פרסת(ה), 344, 375.

צ

צבחן, 534.
צבן, 566.
צה, 111.
צהמת, 473.
צחוע, 498.
צֹין, 24.
צמד, 312.
צת (ה), 234, 571, 572.
צתֹל, 558.

צ̄

צ̄ד, 80.
צ̄מל, 228.
צ̄עב, 502.

ק

קבי, 213.
קד, 43.
קד (ם?), 562.
קדֹע, 7.
קחם, 462.
קעבֹח, 112.
קלבן, 402.
קעי, 431.
קפזת, 297.
קררת, 372, 504.

ר

ראֹחן, 537.
רבע (ל), 175.
רבעז, 230.
רבץ̄, 213.
רחבן, 368.
רהול (ה?), 166
רבוית (ה), 336
רהֹכעה̄, 266.
רזנון, 495.
רחבהן, 385.
רֹחוית, 279.
רמג (ח), 253.
רֹמל (ה), 390.
רֹמֹנֹי, 218.
רעך (ב), 378.
רץ (ב), 582.
רץ̄ (ה), 62, 63, 431, 583
רץ̄ (ל), 101.
רצ̄בֹע (ה), 36.
רצֹה, 98.
רצ̄ו, 234, 571.
רצ̄ו (ב), 238.
רצ̄ו (ב), 133, 195, 440, 444, 482, 512.
רצ̄יו (ב), 70.
רצ̄ו (ה), 76, 92, 131, 150, 197, 223, 250, 392, 474, 485, 486, 499, 517,

531, 532, 540, 542, 547, 550, 551, 552, 553, 556, 557, 562, 565, 574.
רצחל (מ), 389.
רצן (ל), 369.
רוא, 15.

ש

שאלב, 570.
שבעת, 475.
שבצני, 435.
שהר, 336.
שלל, 318.
שלם (en nabatéen), 402.
שמס, 10.

ת

תאם, 267.
תארר, 30.
תב, 8.
תבד, 18.
תבעדת, 163.
תהענב, 592.
תונעפן, 108.
תים, 516.
תכד, 44.
תך, 218.
תלבים, 549.
תם, 536.
תמם, 133.
תמנדד, 451.
תן, 295.
תנאנם (?), 105.
תנמל, 391.
תסע, 350.
תסעתר, 90.
תעם, 146.
תעת, 87.
תשיס, 157.
תסד, 357.
תרגי, 526.
תרכא, 478.
תתהחב, 593.

ת̣

ת̣ב, 529.
ת̣בד, 130, 436.
ת̣דו, 370.
ת̣דל, 493.
ת̣מד, 130, 436.
ת̣מת, 359.
ת̣עתא (?), 424.
ת̣עתם, 440.
ת̣סב, 269.

B

א

אבלי, 681.
אבלע, 782.
אהל, 656.
אים, 759.
אחל̣, 634.
אכן, 656.
אל, 621, 627, 635, 642, 710, 723, 753.
אלמו, 689.
אלעבע, 707.
אמאב, 710.

אן, 596, 607, 616, 620, 641, 646, 713, 742, 751, 755, 756, 757, 759, 760, 763.
אנעל, 679.
אנצר, 607.
אסמנת, 691.
אסום, 771.
אתר, 665.
אתבח, 758.

ב

ב, 704.
בדה (?).
בהן, 761.
בוכית, 772.
בחלת, 756.
בל, 643.
בלר, 625.
בן, 670, 673, 675, 692, 694, 695, 706, 743, 754, 755, 756, 757, 761, 766, 769, 771.
בנחאל(ד), 701.
בנסלצם, 720.
בנעדת, 737.
בנעתל, 739.
בנת, 708.
בסל, 633.
בסתן, 635.
בקר(ה), 732.
ברי, 626.
בת, 723.
בת, 681.
בתע, 699.

ג

גבל, 616.
גזל, 614.
גלבא, 665.

ד

דב, 700.
דד, 650.
דדהעפא, 648.
דדכתע, 649.

ד

דה, 643.
דו, 769.
דחב, 733, 773.
דמית, 639, 696.
דן, 614, 674, 675, 694, 695, 697, 705, 706, 728, 731, 732, 733, 743, 748, 752, 766, 770.
דצקו, 708.
דרול, 673.
דת, 663, 705.

ה

ה, 732.
הא, 710.
הנבך, 666.
הנסלב, 668.
הרבא, 776.

ו

ואל (?), 621, 627, 642.
ובץ (?), 743.
ודד, 505, 667, 692, 722, 727, 729, 730, 750.
ודבי, 659.
ודבדי, 687.
ודדוהי, 725.
ודדיצן, 680.
ודדמוז, 645.

ודמעלו, 645.
ודן, 594, 642, 664, 671, 724.
ודנבם, 686.
ודנוא, 613.
ודנמן, 669.
ודנצהנת, 615.
ודסמדת, 738.
ודת, 717, 718, 721.
ודתפי, 596.
ודתפתי, 688.
ודסבן, 624.
ודפרמסע, 652.
ודתב, 622.
ודו, 660.
וכית, 771.
וכל, 777.
וכן, 719.
וליל, 657.
וע, 713.
וצבתע, 698.
וקפסמדת, 622.
וקר, 661.

ז

זב, 681.
זדי, 725.

ח

חאבמר, 674.
חבב, 696.
חבי, 710.
חביב, 720.
חדדת, 638.
חית, 706.
חכמל, 673.
חלבת, 634.
חלח, 755.
חם, 675.
חמלך, 758.
חרם, 766.

ט

טלמת, 710.

י

יאל, 704.
יבמר, 737.
יתד, 595.
ילכאל, 768.
יתרא, 644.

כ

כן, 723.
כנעם, 632.
כתמת, 718, 721.

ל

ליולחצף (?), 657.

מ

מבל, 601, 603.
מבע, 704.
מד, 771.
מדנד, 672.
מחב, 705, 748.
מחבת, 735.
מחף, 761.
מחרמת, 619, 620.
מלך, 755, 757.
מלכת, 710.
מלת, 769.
מן, 712.

מני, 638.
מנת, 708.
מע, 602.
מעלו, 645.
מעמיל, 599.
מענת, 754.
מס, 597.
מקם, 598, 606.
מתע, 716.

נ

נבת, 778.
נהב, 618.
נהקת, 630.
נמלי, 595.
נמלת (?), 731.
נע, 716.
נעהת, 685.
נעם, 630.
נסבילה, 609.
נת, 602.
נתדע, 600.

ס

סבל, 665.
סבן, 724.
סחחת, 763.
סית, 724.
סלונת, 702.
סלחב, 495.
סלצם, 720.
סמדבל, 663.
סמעך, 712.
סמעת, 709.
סנגב, 714.
סעדו, 760.
סס, 697.
סקם, 717.
סקמב, 654.
סתדבי, 746.
סתדמה, 745.
סתדנס, 749.
סתלאם, 726.
סתמסי, 744.

ע

עבו, 653.
עבדמנת, 708.
עבע, 717.
עבת, 740.
עד, 601, 743.
עדי, 694.
עדת, 737.
עגדן, 597.
אחלף, 717.
עימת, 730.
עונבדן, 678.
עכן, 723.
עליתמלי, 595.
עמזב, 736.
עמלת, 713.
ענב, 779.
ענלב, 765.
ענמת, 728.
ענץ, 775.
ענסה, 633.
עסמנך, 672.
עצם, 721.
עקבי, 723.
ערבת, 742.

עת, 718.
עתל, 739.
עתלת, 722.

פ

פ, 667, 671, 682, 684, 686, 688, 710, 717, 718, 719, 721, 722, 727, 729, 750.
פלמת, 694.
פלפן, 712.
פמלת (?), 731.
פמן, 693.
פנחי, 711.
פרמת, 741.
פרצס, 627.
פתמת, 728.

צ

צבו, 724.
צבתת, 774.
צקו, 708.

ק

קמדד, 730.
קמלת, 750.
קנת (?), 612.

ר

רבע, 676.
(ה)רצו, 604.
רתעד, 742.

ש

שלק (אן), 596.
שעב, 706.

ת

תלפת, 705.
תמלת, 776.
תמת (?), 728.
תנולדד, 710.

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

Un Juif bienheureux.

La lettre du patriarche nestorien Timothée I, publiée dernièrement par M. R. Duval (ci-dessus, p. 174-179), nous fait voir « quelques juifs convertis, dignes de foi » qui ont effrontément trompé leur protecteur crédule en lui racontant la fable relative à la découverte d'anciens manuscrits hébreux à Jéricho. La petite légende éthiopienne qui suit, traduite probablement du copte, fournit au contraire l'exemple beaucoup plus rare d'un juif dévoué de cœur et d'âme au culte de la sainte Vierge, qui en fut généreusement récompensé (Bibliothèque nationale, 143, 6).

ዕብራዊ ፡ ብፁዕ ፡

ወሀሎ ፡ ፮ብእሲ ፡ ዕብራዊ ፡ በሀገረ ፡ አክሚም ፡ ዘያ
ፈቅራ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ቅድሰት ፡ ድንግል ፡ በከልኤ ፡ ማር
ያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ እምሥርወ ፡ ልቡ ፡ ወኢያጸ
ርዕ ፡ እምልሳኑ ፡ ዝክረ ፡ ስማ ፡ በፍርሃት ፡ ወበረዓድ ፡
ወበጊዜ ፡ ይሰግድ ፡ ላቲ ፡ ይኤምኅ ፡ ምድረ ፡ በእንተ ፡
ክብረ ፡ ሰማ ፡ ወከህነ ፡ ብእሲሁ ፡ ወይትለአከ ፡ ለቤተ ፡
ክርስቲያና ፡ ወቁርባን ፡ ወሰበ ፡ ኃለፈ ፡ መዋዕለ ፡ ውርዙ
ቱ ፡ ረስዓ ፡ ወከነ ፡ ጕሕቀ ፡ ወኃጥአ ፡ ኃይለ ፡ ወስዕነ ፡
ቀዊመ ፡ ወሰበ ፡ አእመረ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ከመ ፡ ደከ
መ ፡ ወስዕነ ፡ ደመረ ፡ ሎቱ ፡ ፪ዲያቆናት ፡ ከመ ፡ ይት
ራድእዎ ፡ ወአሐተ ፡ ዕለተ ፡ እንዘ ፡ ይሴብሕ ፡ ስማ ፡
ለእግዝእትነ ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ በከልኤ ፡ ማርያም ፡ ወ
ላዲተ ፡ አምላክ ፡ ሰገደ ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ ወወድቀ ፡ በ
እንገድዓሁ ፡ ወተሰብረ ፡ ዓጽመ ፡ ዘገኑ ፡ ወጸርሐ ፡ በል
ዑል ፡ ቃል ፡ ወይቤ ፡ ኦእግዝእትየ ፡ ማርያም ፡ ንዒ ፡ ር
ድእኒ ፡ እምድቀትየ ፡ ወበጊዜሃ ፡ ተርእያቶ ፡ እግዝእትነ ፡
ቅድስት ፡ ድንግል ፡ በ፪ማርያም ፡ ወለዲተ ፡ እምላክ ፡ ቀ
ዊማ ፡ በየማነ ፡ ምሥዋዕ ፡ ወመጠወቶ ፡ እደሃ ፡ ወገሠ
ሠቶ ፡ ስቡረ ፡ ዓጽመ ፡ ዘገኖ ፡ ወአሕየወቶ ፡ ወቀጸበቶ ፡
ከመ ፡ ይሑር ፡ ወይቁም ፡ መንገለ ፡ የማነ ፡ ምሥዋዕ ፡ ቅ

ሩበ ፡ ኀቤሃ ። ተፈሥሐ ፡ ጥቀ ፡ ወርእየ ፡ አንከረ ፡ ወተ
ደመ ፡ እምሥነ ፡ ላህያ ፡ ወእምብርሃን ፡ ዘላዕልሃ ። ወተሐ
ደሰ ፡ ርስዕናሁ ፡ ወኮነ ፡ ወሬዘ ፡ ኀያለ ። ወነበረ ፡ እንዘ ፡
ይትለአከ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያና ፡ ለእግዝእትን ፡ ቅድስት ፡
ድንግል ፡ በክልኤ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ እምላክ ፡ በኵ
ሉ ፡ መዋዕሊሁ ። ወወሰከቶ ፡ እምዲበ ፡ ዓመታቲሁ ፡ ፪ወ
፴ዓመተ ፡ ወኮነ ፡ ኵሉ ፡ መዋዕሊሁ ፡ ክልኤ ፡ ፪ወ፴ዓመ
ት ። ወእምዝ ፡ አዕረፈ ፡ በሰላም ፡ ወፈለሰ ፡ ውስተ ፡ ሕ
ይወት ፡ ዘለዓለም ።

Il y eut dans la ville d'Akmim (en Égypte) un Juif qui aimait du fond de son cœur Notre-Dame la vierge Marie, deux fois sainte[1], mère de Dieu. Il ne cessa de prononcer son nom avec crainte et tremblement. Quand il l'adorait, il embrassait le sol en vue de glorifier son nom. Cet homme était prêtre; il desservait l'Église et disait la messe. Lorsque les jours de sa jeunesse furent passés, en vieillissant il devint courbé et impotent et ne put se tenir debout. L'archevêque ayant appris qu'il avait atteint le dernier degré de la faiblesse, il lui adjoignit deux diacres pour l'assister. Un jour, en glorifiant le nom de Notre-Dame la Vierge Marie, deux fois sainte, mère de Dieu, il se prosterna à terre et tomba sur sa poitrine (si malheureusement qu')il se brisa l'os du poignet. Il poussa alors un haut cri en disant : ô Ma Dame Marie, viens me relever de ma chute! Aussitôt, Notre-Dame Marie, deux fois sainte, mère de Dieu, lui apparut en se tenant à droite de l'autel. Elle lui tendit la main, toucha l'os du poignet brisé et le guérit; puis elle lui fit signe de se lever et de venir auprès d'elle à droite de l'autel. (L'homme) se réjouit beaucoup et, l'ayant vue, il fut excessivement étonné de sa beauté extraordinaire et de la lumière qui la couvrait. Sa vieillesse se transforma et il redevint jeune et fort. Il continua à desservir l'Église de Notre-Dame Marie, la Vierge deux fois sainte, mère de Dieu, tout le reste de ses jours. (La sainte Vierge) lui ajouta 130 ans au-dessus de son âge, et toute la durée de sa vie fut de 230 ans. Puis il mourut en paix et fut transporté dans la vie éternelle. J. Halévy.

1. Sainte de corps et d'esprit.

« Béhémoth » ou « la sauterelle » dans la tradition syriaque.

Le livre de Job (XL, 15) renferme un nom propre בהמות, qui est le pluriel de בהמה, *bestia*, et signifie donc étymologiquement « les animaux »; d'ailleurs, c'est un nom collectif, car tous les mots dont il est le sujet (XL, 15-24) sont mis au singulier.

Bochart le premier identifia Béhémoth avec l'hippopotame[1], et cette opinion, plus satisfaisante que toutes celles qui avaient été émises avant lui dans le monde gréco-romain, est universellement admise aujourd'hui. Il y a cependant peu de ressemblance entre la description de Béhémoth et les animaux lourds, huileux et stupides que sont les hippopotames de nos ménageries. De plus, les commentateurs égyptiens qui connaissaient les hippopotames et qui ne parvenaient à comprendre un peu le passage de Job, XL, 15-24, qu'en voyant dans Béhémoth les vers qui rongeaient le corps de Job[2] ou même le démon[3], n'ont jamais eu l'idée de faire un rapprochement quelconque entre les uns et l'autre. Bochart, par contre, n'avait jamais vu d'hippopotames lorsqu'il les reconnut dans la description de Béhémoth. Il semble même qu'il n'en avait vu aucune gravure, car, après avoir traduit יחפץ זנבו par : *incurvat* ou *flectit caudam suam*, il recourt[4], pour déterminer le genre de la queue de l'hippopotame, à Aristote, Bellonius, Solinus, d'après lesquels l'hippopotame a une queue de porc ou de sanglier en tire-bouchon : *Hippopotamis autem caudam esse suum, vel aprorum in modum tortilem scribunt auctores gravissimi;* Bochart ajoute que Diodore et Hérodote lui attribuent une queue

1. Hierozoicon, II, v, 15. Lipsiæ, 1796, t. III, p. 705-737.
2. Cf. Olympiodore d'Alexandrie (VIIe siècle), Migne, *P. G.*, t. XCIII, col. 424.
3. Cf. Origène et S. Athanase, *Contra Celsum*, VI, Cambridge, 1677, p. 292 (βεημών), et Migne, *P. G.*, t. XII, col. 1048, puis *P. G.*, t. XXVII, col. 1348.
4. *Loc. cit.*, p. 714.

de cheval, mais qu'ils se trompent certainement. Une peinture tant soit peu fidèle, dans le genre de celles qui ornent bien des monuments égyptiens[1], lui aurait montré que, si l'hippopotame a une sorte de queue de cheval dépourvue de crins, cet appendice n'est ici en aucune manière *tortilis*. Nous restons ainsi en face du paralogisme suivant : L'identification de Béhémoth et de l'hippopotame n'a pas été faite par les commentateurs compatriotes des hippopotames, mais par un auteur du commencement du XVIIe siècle qui n'en avait jamais vu, pas même en peinture. Il n'est donc pas sans intérêt de faire connaître l'interprétation de ce passage donnée par les commentateurs syriens : par Jacques d'Édesse au VIIe siècle[2], Jacques Bar Salibi au XIe[3] et Bar Hebræus au XIIe[4]. En traduisant Béhémoth par *la sauterelle*, ils rendent bien le pluriel collectif de ce mot et font, de ce passage, une description poétique de la sauterelle qui est à rapprocher de celle des chapitres I et II de Joël. Leurs commentaires sont basés en général sur les traductions imparfaites des Septante et de la Peschito, et nous conduisent, en tenant un peu plus de compte qu'ils ne pouvaient le faire du texte hébreu, à la traduction suivante :

Voici la sauterelle que j'ai faite près de toi,
Elle mange l'herbe comme (le fait) un troupeau de bœufs;
La voici, sa force est dans sa fécondité[5],
Et sa puissance dans la capacité de son ventre[6];
Elle dresse (*ou* elle courbe) sa queue comme un cèdre[7],

1. A Thèbes et à Memphis. Voir les reproductions de ces peintures dans F. Vigouroux, *Manuel Biblique*, Paris, 1901, p. 317, et *Dictionnaire de la Bible*, article *Béhémoth*.

2. Lettre XIII à Jean le Stylite. Le texte syriaque de cette lettre a été publié par M. Wright dans le *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, t. X (new series), 1867.

3. Ms. syriaque de Paris, n° 65, fol. 142.

4. Cf. *Kirschii Chrestom. Syriaca*, denuo edidit Bernstein, Lipsiæ, 1832, p. 207-208.

5. Mot à mot : « Dans ses lombes », considérés comme source et siège de la fécondité. Cf. Isaïe, XXI, 3.

6. Mot à mot : « In firmis ventris. »

7. Cet appendice caractéristique a fait donner à certaines espèces de sauterelles les noms de *sauterelles à sabre* et de *sauterelles à coutelas*. Cf. Larousse, *Dict. universel*, article *Sauterelle*.

Ses nombreuses pattes[1] sont entrelacées;
Ses écailles ont des reflets d'airain[2],
Ses membres (sont résistants) comme un bâton de fer[3];
Dieu la produit dès le printemps[4],
Son Créateur hâte ainsi ses ravages[5];
Car pour elle est l'herbe des montagnes,
Et tout animal des champs s'y réjouira[6];
Elle se pose sous les grands arbres,
Aussi bien qu'au milieu des roseaux et des joncs;
Les grands arbres la couvrent de leur ombre,
Et les saules du torrent l'environnent;
Si le fleuve bondit, elle ne s'émeut pas,
Elle sait qu'elle subjuguera (traversera) le Jourdain en ligne droite[7];
C'est cependant devant elle qu'on la prendra,
Dans les filets elle donnera tête baissée[8].

Il n'est pas étonnant non plus que Job ait pu désigner la sauterelle par le nom assez vague de בהמות ou θηρία, car il est de bon goût, en Orient, surtout dans les écrits poétiques, de ne pas désigner certains animaux par leur nom propre, mais par une épithète plus ou moins caractéristique; c'est ainsi qu'on peut trouver en arabe un millier de noms consacrés au seul

1. Mot à mot : « Les nerfs (les fils) de ses cuisses », c'est-à-dire les diverses parties des pattes qui viennent à la suite des cuisses.

2. Couleur du dos de certaines sauterelles.

3. Les longues pattes sèches et dures des sauterelles donnent, quand on les touche, la sensation du fer.

4. Mot à mot : « Elle est le commencement des voies de Dieu. »

5. Dans la Peschito : « Dieu l'a créée pour faire la guerre (pour dévaster). »

6. D'après certains auteurs syriens, tous les animaux mangent les sauterelles et sont donc heureux de les voir arriver. — D'après Jacques Bar Salibi, elle fait périr (שחם ou שחת) tous les animaux des champs, « parce qu'elle mange leur nourriture ».

7. Allusion aux ailes de la sauterelle qui lui permettent en effet de traverser les fleuves. D'après les Syriens, elle pourrait combler le fleuve de ses cadavres et faire un pont aux suivantes. Ils traduisent aussi : « Elle a confiance qu'elle frappera le Jourdain sur la face. »

8. Mot à mot : « Elle enfoncera le nez (la face). » Allusion à une manière de détruire la sauterelle, contre laquelle on mobilisait déjà les troupes au temps de Pline (*Hist. Nat.*, XI, 35). On pousse les sauterelles vers un cours d'eau ou un fossé, et on élève sur le bord opposé un filet ou des couvertures pour arrêter celles qui prendraient leur vol.

lion. La sauterelle est bien un de ces animaux à désignation multiple, car, dans la Bible seule, on lui donne les noms suivants : חסיל ; ארבה ; גבים ; גוב ; צלצל ; חגב ; סלעם ; חרגל ; גזם ; ילק. Ces mots sont souvent de simples épithètes ; le plus usité, ארבה, semble tiré de רבה, « il se multiplie ». Il n'est donc pas étonnant que les Syriens aient appliqué le mot בהמות, « les animaux », à l'essaim des sauterelles.

Ajoutons, comme dernière remarque, que les Syriens voient dans Léviathan, non pas le crocodile, mais un monstre marin, objet de légendes populaires et analogue au « grand serpent de mer » de nos marins. Jacques d'Édesse écrit[1] : « Dans les histoires consacrées au κῆτος (Léviathan) par des profanes (ܕܗܠܝܢ ܕܠܒܪ), il est dit qu'il ne peut pas entrer dans les eaux tranquilles qui se trouvent dans la terre habitable, à cause de la grandeur de son corps, mais il doit toujours demeurer dans cet Océan qui est au dehors de la terre habitée, ou encore dans cette mer Rouge qui est près des Hindous, parce qu'il y a là assez de profondeur. On dit qu'on en trouve qui ont deux cents milles de long, et aussi jusqu'à trois cents milles et plus. Les petits n'ont pas moins de cent milles ».

F. NAU.

1. *Loc. cit.*

Textes relatifs au culte des divinités de Lagash.

Textes de Telloh (2e dynastie d'Ur), appartenant au Musée de Constantinople.

I

1 bi ú sa šig	1 (*gur* de) liqueur pure de *sa*
5 qa zid kal	5 *qa* de farine *kal*
5 qa zíd gu	5 *qa* de farine de *gu*
2 qa zíd dub-dub	2 *qa* de farine *dub-dub*
5 1 qa a-tir	1 *qa* d'*atir*
dŠul-pa-ud-du ê-gal	(pour) le Šulpauddu du palais
1 bi ú-sa šig	1 (*gur* de) liqueur pure de *sa*
5 qa zíd kal	5 *qa* de farine *kal*
5 qa zíd gu	5 *qa* de farine de *gu*
10 2 qa zíd dub-dub	2 *qa* de farine *dub-dub*
1 qa a-tir	1 *qa* d'*atir*
dŠul-gi	(pour) Šulgi
gar šu-kul dúg	bonne nourriture *šu-kul*
itu šu-kul	mois de *šu-kul*

II

. . . . .	. . . . .
. . . . . zíd gu	. . . . . farine de *gu*
. . . . qa a-tir	. . . *qa* d'*atir*
zur+še zur+še ki giš-ni	offrande *ki* huile
1 bi ú-sa šig	1 (*gur* de) liqueur pure de *sa*
5 5 qa zíd kal	5 *qa* de farine *kal*
3 qa zíd dub-dub	3 *qa* de farine *dub-dub*
2 qa a-tir	2 *qa* d'*atir*
zur+še zur+še peš-lum al	offrande *peš-lum al*
har-ra kar za-gin	*har-ra kar* brillant
10 1 bi ú-sa šig	1 (*gur* de) liqueur pure de *sa*
5 qa zíd kal	5 *qa* de farine *kal*
5 qa zíd gu	5 *qa* de farine de *gu*
3 qa zíd dub-dub	3 *qa* de farine *dub-dub*
2 qa a-tir	2 *qa* d'*atir*
15 zur+še zur+še dNun-gal	offrande (faite à) dNun-gal
ê-a-na tūr-ra	dans son temple *tūr-ra*
1 bi ú-sa du	1 (*gur* de) liqueur pure de *sa*
1/30 zíd kal	0,033 (de *gur*) de farine *kal*
3 qa zíd dub-dub	3 *qa* de farine *dub-dub*
20 2 qa a-tir	2 *qa* d'*atir*
zur+še zur+še ki še-dir-šag	offrande *ki* *še-dir-šag*
ê-šim dBa-ú	(faite au) temple des aromates de Bau

III

. . . . .	. . . . .
itu erim ^{d}Dumu-zi	mois de la fête de Tammouz
3 udu 3 bir gar [zur + še zur + še-ra]	3 moutons 3 *urîṣê* pour l'offrande
itu erim ^{d}Šul-gi	mois de la fête de Šulgi
5 udu gar zur + še zur + se-ra	5 moutons pour l'offrande
5 anšu Ur ^{d}Kal	(était) *anšu* : Ur-^{il}Lamassi
itu erim ^{d}Ba-ú	mois de la fête de Bau
2 udu nim Ši-ma-[áš-ki]	2 moutons du ^{nim}Šimaš^{ki}
. . . . .	. . . . .

IV

1 udu 1 má + pa zur+še zur+ še	1 mouton 1 brebis, offrande
íd ù-sur	(au) Nâr-Usur
1 bir zur+še zur+še ga	1 mouton, offrande *ga* . . . .
igi ê Nina^{ki} ku	devant le temple de Nina^{ki}
5 1 gud 1 udu ká-gal ^{d}Ba-ú	1 bœuf 1 mouton (à la) grande porte de Bau
1 gud 1 udu ká-gal ^{d}Babbar	1 bœuf 1 mouton (à la) grande porte de Šamaš
1 udu ká-gal ê-gal	1 mouton (à la) grande porte du palais
1 udu ká-gal ^{d}Nina	1 mouton (à la) grande porte de Nina
ga ka + ušu ku	*ga* pour le *ka* + *ušu*
10 zig-ga	pris
ki Lugal-dur-mah ta	chez Šarru-turmahhu
itu gana-maš	mois de *gana-maš*
mu mà-tūr mah ba-dim	année où le grand bateau *tūr* a été construit

V

. . . . .	. . . . .
2 udu-še 1 má + pa ê-bil	2 moutons *še* 1 brebis (pour l')E-bil
1 gud-še 2 udu-še	1 bœuf *še* 2 moutons *še*
1 udu 1 má + pa	1 mouton 1 brebis
è	(pour l') E-
5 2 udu-še 1 má + pa	2 moutons *še* 1 brebis
ê-gu-la ^{d}Ba-ú	(pour le) grand temple de Bau
1 má + pa ^{d}kal ^{d}Ba-ú	1 brebis (pour) Lamas-Bau
1 udu-še ^{d}Gál-anšu	1 mouton *še* (pour) Gál-anšu
1 udu ^{d}Šul-šag-ga-na	1 mouton (pour) Šulšaggana
. . . . .	. . . . .

VI

4 gun 20 ma-na im-babbar...	4 talents (et) 2 mines de *gaṣṣu*...
é ^{d}Nin-gir-su 20 a-bi	(au) temple de Nin-girsu 20 *abi*
2 gun 5 ma-na	2 talents (et) 5 mines
é ^{d}Ba-ú 30 a-bi	(au) temple de Bau 30 *abi*
5 2 gun ^{d}Nina	2 talents (à) Nina
2 gun ^{d}Nin-mar-ki	2 talents (à) Nin-mar-ki
15 ma-na ^{d}Nin-dar-a	15 mines (à) Nin-dara
20 ma-na ^{d}Dumu-zi	20 mines (à) Tammouz
5 ma-na ^{d}Pa-sag	5 mines (à) Išum
10 2 gun 10 ma-na ^{d}Nina Nina^{ki}	2 talents (et) 10 mines à Nina de Nina^{ki}
15 ma-na ^{d}Nin-dar-a Ki-ab-di^{ki}	15 mines (à) Nin-dar-a de Kiab-di^{ki}
1 gun ^{d}Dumu-zi Ki-nu-nir^{ki}	1 talent (à) Tammouz de Kinu-nir^{ki}
10 ma-na ^{d}Nin-giš-zid-da	10 mines (à) Nin-giš-zidda
3 ma-na ^{d}Nin-a-zu	3 mines (à) Nin-azu
15 [é] ^{d}Nin-giš-zid-da	(du) temple de Nin-giš-zidda
[2 ma-]na ^{d}Šul-pa-ud-du giš-šar	2 mines (au) Šulpauddu du parc
2 gun E-ba-bi	2 talents (à l')E-ba-bi
10 + 6 gun 40 + 5 ma-na	16 talents (et) 45 mines
[gar] erim-ma itu ⟪ ka + ušu	Tout cela pour la fête du mois de ⟪ ka + ušu
20 [ki Ma-an]-ge šá Ur-é-gal ta	chez Mange et Ur-ékalli [a pris]
. . . . .	
Šeš-kal-la	Šeš-kalla
mà dara zu-ab ba-ab-gab	(année où) le bateau de l'antilope de l'océan *gab*

REMARQUES

I

1. *Bi ú-sa šig.* — L'adjectif qui se rapporte au premier terme d'un mot composé se place toujours après le dernier. Cf. l. 13.

Šig signifie exactement « qui est de couleur claire » (cf. Del., H. W.. 222 a); les liqueurs qu'on offre aux dieux sont qualifiées de *šig*; c'est au contraire de pain *du* qu'on nourrit les domestiques.

Šig et *du* se disent surtout des boissons; on néglige même souvent d'écrire *bi*; par ex. :

0,666 4 qa bi-šig
0,1 šig 0,633 du
ᵈNina-Kam
šunigin 0,766 4 qa šig 0,633 du
šag-ê-gal-mé

Šig et *du* se disent encore de la farine, des dattes, des aromates, de la laine.

2. *Zíd kal*, sans doute « farine de mercenaire »; cf. *zíd mà-du-du*, « farine de batelier ».

3. *Zíd gu*, « farine de *gû* ». Cf. *zíd šê*, « farine de froment ».

6. ᵈ*Šulpauddu êgal*. Cf. ᵈ*Šulpauddu giš-šar*, VI, 16; il est impossible de traduire *êgal* par « dans son palais » (Scheil, *Rec. Trav.*, XVIII, p. 66).

13. *Gar* paraît avoir le sens de « nourriture », comme *šag-gal*; ex. :

2 ka-lum gur lugal gar dul-azag-ga-ta

Peut-être même répond-il simplement à l'assyrien *ša*; ex.:

20 ma-na sig-gi
gar Úb-ki-a-nag
pa-té-si E-bil-ku

Voir aussi VI, 19.

II

3. *Ki* = *itti*? Même cas l. 21.

8. Dans *peš-lum* (var. : *u-peš-lum*), *lum* (= *unnubu*) est peut-être déterminatif. Quant à *peš*, cf. Br., 6932 : *giš-peš-šág* = *lib-bi gišimmari*.

16. Sur le signe *tūr*, cf. Scheil, *Rec. Trav.*, XVII, p. 39-40.

IV

Voir un texte semblable dans *Rec. Trav.*, XVIII, 70-71.

2. *Íd Ùr-sur*. Il est encore question de cette rivière ou de ce canal dans le passage suivant : 25 *gin ud* 5 *ku íd ù-sur-ra*

gub-ba : « 25 femmes pour 5 jours attachées (à l'entretien du) Nâr Usurra.

9. *Ga* doit avoir un sens analogue à *gar* (voir ci-dessus, I, 13) et *ka* + *ušu* être l'équivalent de *zur* + *še zur* + *še* (III, 2-4 ; IV, 1-3).

V

1-2. *Udu-še*, *gud-še*. Sur le sens de *še*, cf. Scheil, Z. A., XII, p. 263-264.

4. *E* . Ce signe signifie probablement « grand » ou « très grand » ; on lit en effet sur un fragment :

180 giš dub babbar
180 giš dub babbar us-bi
180 giš dub babbar tur-tur
16 giš dub babbar . . . . .
25 giš šinig

VI

2. *A-bi*. Autres exemples de l'emploi de ce terme :

. . . . zíd kal lugal
. . . . zíd gu
. . . . zíd dub-dub
. . . . a-tir
è ^{d}Nin-gir-su 20 a-bi
0,3 zíd kal
0,3 zíd gu
0,2 zíd dub-dub
0,1 a-tir
è ^{d}Ba-ú 30 a-bi
0,133 zíd dub-dub
0,066 a-tir
Šú-ga-lam-ma[1] 20 a-bi
. . . . . .

. . . . . .
A-tú šeš Ur-šul

1. Cf. *id Sú-ga-lam-ma* (III C. T., 7, col. 12, l. 13) et *Ur-šú-ga-lam-ma*, nom propre d'homme. On lit aussi dans Gud., Cyl. A, col. 8, l. 6, le mot *Šú-ga-lam*.

2/3 ma-na 5 gin kubabbar
1/2 mu 1 a-bi
4 1/2 gin kubabbar
Dug-gi-dù dumu Ur ^{d}Kal-kal-la
Lu ^{d}Ba-ú dumu Ur ušu+lil-gar-ra
rug-rug-nê ba-na-gi-in
Lu ^{d}Babbar dumu Ba-zi pa-du+še

10-12. Les dieux et les temples énumérés l. 2-9 appartiennent sans doute au Girsu ; les trois autres quartiers de Lagash seraient donc Nina, Kiabdi, Kinunir.

16. Cf. I, 6.

23. Variante curieuse :

mu mà dara zu-ab-su ^{d}En-ki

Rapprocher de *zu-ab-su e-şi-e-ni* (Br., 5863), composé de *e-şi* (= *şi-e-nu*. Reisner, *Sum. Bab. Hymnen*, pl. 15, l. 18-20) et de *şi-e-ni*. CH. VIROLLEAUD.

BIBLIOGRAPHIE

H. Winckler, *Die Babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen*. Ein Vortrag. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. — Le même, *Besprechung*. Philippe Berger, Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Ešmoun à Sidon. (O. L. Z. Dezember 1902, col. 477-486.) W. Peiser Verlag. Berlin.

M. Hugo Winckler poursuit la propagande de ses idées sur les relations de la culture babylonienne avec la culture moderne. Aux livres érudits et systématiques, il joint la puissance de la parole vivante et pleine de verve des bons conférenciers qui savent se faire écouter par les masses peu initiées à l'histoire des peuples d'Orient On y trouve naturellement tous les faits touchés dans les conférences de ses devanciers, mais elle s'en distingue par la place accordée à l'astronomie et au calendrier babyloniens qui ont été apportés en Occident à une époque assez ancienne. Sur ce point, M. W. a des devanciers nombreux et son mérite consiste surtout dans l'exposition lumineuse des faits. Très ingénieuses sont les explications relatives aux cérémonies des fêtes des saisons, qui se sont perpétuées encore aujourd'hui en Europe, ainsi que certaines légendes, et même des jeux d'enfants usités en Allemagne. C'est aux spécialistes du folklore d'y apporter la lumière. Celle-ci, dans tous les cas, n'est pas très brillante dans la tentative de trouver dans

l'échelle de Jacob un édifice à étages figurant le zodiaque (eine Aufschüttung im Sinne des Tirkreises). Devant cette exégèse, je deviens aussi rêveur que le bon patriarche Jacob. Si les prophètes du Baʿal, dans leur fameux pari avec Élie, ont boité autour de leur autel pour faire descendre le feu céleste par les marches zodiacales, c'est, nous dit-on, comme les enfants dans le jeu de la Pentecôte et de l'Ascension. A la place de M. W., j'aurais expliqué par là la défense de monter à l'autel sur des marches (Exode, xx, 26), en dépit de l'explication évhéméristе donnée par l'auteur. N'est-il pas vrai? En montant, disons mieux, en boitant ainsi sur l'autel, le feu céleste, suivant le même rythme, aurait été porté à monter encore plus haut, au lieu de descendre sur la terre; une descente contre nature est toujours désagréable, surtout quand elle est faite par ordre.

M. Winckler s'est aussi occupé de la nouvelle inscription de Bodaštart. Malgré la construction בצדן ארץ ים du texte d'Ešmounazar, il coupe à בצדן, et donne au groupe ים שמם רמם ארץ רשפם le sens de « mer, ciel élevé, terre et enfer (lieu du feu) », puis צדן changé en dieu est celui qui domine sur tout ce qu'il y a dans ces quatre mondes (צדן אש משל בנם). Tout cela pour rapprocher ce Sidon suprême du babylonien Marduk ! Dans l'inscription d'Ešmounazar, שמם אדרם serait le nom du temple dans lequel ont été placés successivement Astarté et Ešmoun; par malheur, le texte parle clairement de deux temples différents. A force de regarder le ciel, les trous de leur exégèse se dérobent facilement à la vue des augures panbabylonistes.

D. Karl Budde, *Das Alte Testament und die Ausgrabungen*. Giessen. J. Rickersche Verlagsbuchhandlung. 1903. — Alfred Jeremias, *Im Kampfe um Babel und Bibel*. Ein Wort zur Verständigung und Abwehr. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. — D. R. Kittel, *Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte*. Leipzig. A. Deechert'sche Verlagsbuchhandlung (Georg Böhme). 1903.

La conférence de M. Fr. Delitzsch a eu la fortune extraordinaire d'échauffer tous les cerveaux dans la docte Allemagne; les savants anglais et américains ont également reçu par ricochet une secousse fébrile peu d'accord avec leur tempérament. Cependant, la dite conférence n'annonce rien que nous ne connaissions déjà par les publications antérieures des assyriologues. Il y a trente ans que M. Eberhard Schrader faisait venir de la Babylonie le monothéisme biblique. Quelques années plus tard, M. Delitzsch déclara *urbi et orbi* que le nom de Yahwé a été fabriqué d'après un modèle protobabylonien ou sumérien, personne n'y a fait attention. D'où vient donc que l'affirmation nouvelle du même assyriologue, qui attribue à Yahwé une origine chananéenne, soulève depuis un an une tem-

pète sans précédent? C'est tout simplement parce que ces choses archiconnues ont été dites en présence de l'Empereur qui les trouva intéressantes. Le mouvement n'est pas près de se calmer. Les réfutations pullulent, violentes du côté des conservateurs, plus mesurées de la part des critiques plus libéraux. Les uns et les autres se sentent menacés dans leurs idées les plus chères par les résultats préconisés par les panbabylonistes. Les écrits susmentionnés, portant par anticipation la date de 1903, traduisent très exactement les deux états d'esprit. Celui de M. K. Budde est l'aîné; celui de M. Jeremias est le cadet; l'un cherche à protéger l'école grafienne contre les coups du panbabylonisme, l'autre à protéger l'assyriologie contre le discrédit où l'ont jetée les excès de certains assyriologues.

L'entrée de l'école critique dans le babylonisme a été inaugurée par M. Cornil qui, dans une conférence faite par lui en Amérique, introduisit, on ne sait pas pourquoi, la théorie sumérienne. D'autres théories assyriologiques se sont peu à peu infiltrées dans ce milieu récalcitrant, et M. Budde vient tracer les limites des concessions mutuelles possibles afin que ces deux branches scientifiques puissent vivre en paix l'une à côté de l'autre. Le schéma mythologique de Winckler n'est même pas constatable en Babylonie, les tablettes d'El-Amarna attestent seulement l'emploi de la langue babylonienne en Syrie, mais non pas la prédominance religieuse de ce pays; la mythologie phénicienne procède d'autres préoccupations. Encore moins est-on autorisé à ajouter l'Arabie à son domaine d'influence, par la seule raison que le roi Gudéa (vers 2500[1]) en a tiré des pierres pour ses monuments. On fait trop de fonds avec les noms propres; ceux de personnages historiques, tels que David et Saül, n'ont pas nécessairement un sens mythique. Arrivons aux données historiques de l'Ancien Testament. Winckler dit qu'Israël, pas plus que tout autre peuple, n'a pu avoir souvenir de ses origines et considère les légendes concernant les patriarches comme contre-poids à la tradition de sa non-autochtonie en Chanaan. Mais cette tradition si exceptionnelle doit avoir sa source dans le yahwéisme, par lequel Israël se distinguait des autres habitants. Des textes excellents nous permettent d'en suivre la marche et le développement de cette idée fondamentale. Il est heureux que ces sources ne viennent pas d'une seule, mais de plusieurs couches successives que les résultats de cent ans d'un travail honnête nous ont appris à décomposer d'une manière certaine. Nous les soutenons à l'encontre des lestes découvertes de M. Winckler, qui prétendent tout renverser. La seconde acquisition inestimable est la fixation certaine de la date du Deutéronome et la possibilité de

1. M. Oppert est plus généreux en fait de dates babyloniennes; il place Gudea, Sumérien pur de son cœur, vers 5000 avant notre ère.

déterminer ce qui l'a précédé et ce qui l'a suivi. Plus important est encore ce fait que nous sommes en état d'établir les forces vitales qui poussaient aux nouvelles transformations les anciennes traditions d'Israël. Y a-t-il vraiment en jeu l'immense influence babylonienne? La réponse est oui et non, et nous pouvons distribuer ces deux réponses jusqu'à la finesse d'un cheveu (*haarscharf*). Entre les deux anciennes sources J et E la Babylonie ne jette pas de pont. Le babylonisme se fait sentir, au contraire, dans la relation entre le Deutéronome et E, mais d'une façon négative, montrant une horreur de tout ce qui vient de la vallée du Tigre et de l'Euphrate, durant le siècle d'Ahaz à Josias, surtout pendant le règne de Manassé. L'influence babylonienne agit en créatrice pendant la suprématie assyrienne, dans J^2 (v. 700), qui admet le déluge, tandis que J^1 (v. 800) l'ignore entièrement. Le culte des astres s'est introduit comme chose étrangère dans le même temps tardif que la légende du déluge. Bien plus tangible est encore l'influence babylonienne dans les couches intellectuelles du peuple pendant l'exil, surtout chez Ézéchiel et dans le code sacerdotal de l'Hexateuque. Les prophètes nous fournissent la preuve de ce que nous pouvons établir pour les sources des livres historiques, en sorte que nous sommes en état d'examiner avec une entière certitude de 750 à 450 et à suivre les degrés particuliers du développement. Toutes les influences bayloniennes ont été élaborées dans un procès organique, de manière que l'essence propre d'Israël ne leur a pas été subordonnée. La littérature babylonienne, malgré sa masse écrasante, n'a rien à mettre à côté de nos plus anciennes sources. Les deux sciences, l'assyriologie et la critique biblique, ont chacune une voie séparée, et la dernière est prête à applaudir le succès de la première, mais elle croit que le moment n'est pas encore venu de s'y confondre, ou seulement d'en rechercher l'association.

Nous souscrivons aux dernières paroles du savant conférencier. Mais nous tenons à dire franchement que, si le panbabylonisme pèche par un abus de généralisations symboliques, la critique biblique vit dans l'illusion d'être en possession de la pierre philosophale au moyen de laquelle on peut distinguer et dater avec certitude les couches du Pentateuque et des livres historiques sans commettre contre les textes des violences tout aussi criantes et souvent aussi insensées que celles de la jeune école assyriologique. La main au cœur, il est impossible de prouver que l'auteur de la généalogie des Qaïnites, le prétendu J^1, ait *ignoré* le récit du déluge. A peine est-il permis de conjecturer qu'il ne l'avait pas admis dans son histoire, car étant d'une très haute antiquité, il a dû se répandre chez les Sémites occidentaux depuis des siècles avant la naissance du monothéisme juif Parmi les autres emprunts à la Babylonie, la légende du déluge et celle de la création qui en forme le prélude indispen-

sable, à cause de leur caractère foncièrement religieux, ont été évidemment les plus faciles à être adoptées par les peuples congénères entrés en contact avec leurs dominateurs babyloniens dès le règne de Sargon Ier (3800 ans avant J.-C.). Des rites commémoratifs du déluge se constatent en Syrie et en Grèce, et le récit de la création, d'une tournure babylonienne, dans les légendes sacrées de la Phénicie. La nécessité de modifier la forme polythéiste de ces légendes était la condition préliminaire de l'établissement du monothéisme comme une religion populaire, laquelle, d'après le témoignage concordant des historiens et des prophètes, date de l'Exode. Ces faits seuls renversent déjà de fond en comble les conclusions de l'école critique, qui ne reposent que sur des remaniements arbitraires et une exégèse fallacieuse du texte biblique. Je mets au défi les partisans de cette critique de répondre aux objections que j'ai accumulées dans mes recherches bibliques depuis trente ans. Le silence observé comme de concert sur mes études est peu digne de la part de ceux qui se vantent d'avoir acquis leurs résultats par un travail *honnête*. La vraie honnêteté consiste à l'accorder également à l'adversaire et à tenir compte de ses observations. Aussi longtemps qu'ils fermeront les yeux sur les contre-preuves qui ruinent pied à pied les explications exégétiques sur lesquelles ils s'appuient, il n'est pas convenable de parler de résultats *certains*. En vérité, l'assyriologie, exagération à part, est venue achever ce qui ne tenait déjà plus debout au point de vue exégétique même. La théorie des couches littéraires répondant à un développement doctrinal religieux particulier et allant en ligne droite, est démentie par la littérature assyro-babylonienne qui, malgré sa continuité pendant des milliers d'années, n'en montre aucune trace. Quand le prophétisme s'est mis à *prêcher*, le monothéisme, culte et doctrine, formait déjà un bloc compact et inséparable. Il a fallu les événements critiques de la domination grecque pour que l'ancienne conception fût altérée par les éléments exotiques; dans cette évolution, les apports du babylonisme sont nuls ou bien peu de chose.

La brochure de M. le docteur Alfred Jérémias vise les théologiens mis en émoi par la conférence de M. Delitzsch, Babel et Bible, et particulièrement la critique de M. Ed. König à Bonn qui, n'étant pas assyriologue, est obligé de s'appuyer sur des auteurs peu spécialistes. Passons sur le prétexte tiré du caractère polyphone des signes cunéiformes ou de l'inexactitude des données assyriennes; M. Jérémias a ici beau jeu. Il lui sera plus difficile de défendre le chananéisme ou amorrhéisme des Hébreux soutenu par Winckler et admis par Delitzsch. Parce que le nom *Samsu-iluna* s'écrit avec un *s* au lieu d'un *s*, et avec omission de l'idéogramme *an*, en résulte-t-il que la dynastie était d'origine amorrhéenne? Et pourquoi Hammurabi serait-il un nom babylonien malgré le nom pure-

ment babylonien de son père : Sin-Muballiṭ? La mention d'Amorrhéens dans la contrée de Suhi (le désert de Syrie), qu'a-t-elle à voir avec l'émigration abrahamide qui vient de la Chaldée ? Je vois encore non sans étonnement, que l'identification des Habiri (qui portent des noms cosséens) avec les Hébreux est considérée comme certaine. C'est tout ce j'y trouve en fait d'assyriologie; le reste se rapporte à des questions théologiques. Delitzsch affirme gratuitement que le monothéisme avec le nom de Yahwé était déjà admis par les tribus phéniciennes qui s'établirent en Babylonie vers 2500, auxquelles appartenait Hammurabi, le contemporain d'Abraham. Selon M. Jérémias, il s'agirait d'une religion *ésotérique* qui considérait les dieux comme le rayonnement d'une seule divinité. Les citations tirées des Pères de l'Église ou des missionnaires modernes ne remplacent pas un texte original qui reste inconnu jusqu'à présent. Il est inexact de dire avec Winckler que, dans le culte des corps célestes, les astres sont la manifestation d'une puissance divine qui se tient *derrière eux (einer hinter ihnen stehenden)*; en réalité, il y a une fusion complète de la divinité avec la matière astrale, une véritable transsubstantiation, un phénomène transcendant d'assimilation analogue à celui qui transfigure la statue dans la divinité qui y habite[1]. C'est par cette conception fondamentale que s'explique l'influence attribuée aux astres sur les plus petits incidents de la vie sur la terre. Le monothéisme ne se constate qu'en Israël, et ceux qui prétendent le contraire cèdent à une idée préconçue ; de même, le nom de Yahwé est restreint à ce peuple, car יהוה-אל signifie (et encore en araméen seul) « El-existe », et non pas « Yahwé est dieu ». Faisons remarquer en passant qu'il est impossible de trouver dans la descente d'Ištar, l'épopée de Gilgamès et d'autres mythes analogues, l'intention de populariser la croyance à l'immortalité de l'âme. Cette croyance existe même chez les Esquimaux et les «Nadowessiens», et l'on n'a pas besoin de la prêcher. M. Jérémias est plus heureux quand il voit dans les textes babyloniens le danger le plus menaçant pour le système artificiel de l'école critique moderne. Nous l'avons exprimé encore plus positivement, indépendamment de Winckler et probablement avant lui; nous avons également fait entrer le culte lévitique dans le cadre des coutumes religieuses de l'Arabie méridionale. Seulement ce sont des choses qu'on médite en cabinet de travail et qu'on ne proclame pas à son de trompe comme des découvertes stupéfiantes.

Le point de vue de M. le professeur D. R. Kittel est encore plus théologique que celui des deux précédents auteurs. La question y est nettement posée. Les résultats des fouilles

1. Les statues marchantes, pleurantes ou saignantes, de divers peuples, rendent témoignage de cette conception.

babyloniennes sont-ils capables d'ébranler le fondement de la foi chrétienne. Dans ces sortes de questions, la réponse est connue d'avance et je me serais dispensé d'en parler dans ce petit cénacle réservé à la science exempte de toute arrière-pensée, si je n'y avais pas relevé, à ma grande satisfaction, des remarques excellentes dont les recherches purement scientifiques peuvent faire leur profit. Le clan des mythologistes classiques reçoit d'abord une râclée maitresse qui fera tressaillir de joie le sage Évhémère. Grâce aux fouilles pratiquées depuis les dernières périodes décennales, la guerre de Troie, Midas aux longues oreilles et Minos taurobole, lavés de leur barbouillement mythique, sont ressortis à la lumière du jour comme des entités historiques vivantes. Cette expérience autorise à espérer qu'il en sera de même dans le domaine de l'histoire biblique. Partout on constate une époque de recul et de décadence après une période antérieure de civilisation parfaite, puis une nouvelle floraison d'arts plastiques ; en Israël de même, les mœurs rudes du temps des Juges, au lieu de former le commencement, constituent plutôt l'abaissement momentané d'un niveau antérieur plus élevé dans la vie nationale d'Israël. Antérieurement leur état devait ressembler à celui des Chananéens de l'époque florissante que les textes d'El-Amarna nous ont fait connaître. Alors une culture millénaire et très développée était active autour de la Palestine et de la Syrie, y compris même l'Arabie. C'est donc une folie de mesurer l'Israël d'alors avec l'échelle des peuples fétichistes et totémiques. Si Moïse n'a pas appris directement la sagesse chez les Égyptiens et les Babyloniens, il n'a pas manqué d'en subir l'influence dominante. D'autre part, nous voyons encore aujourd'hui, en Orient, des tribus nomades faire irruption dans des provinces densement peuplées, et après s'être emparées de quelques bourgades, renoncer à la vie nomade et devenir sédentaires. L'histoire d'Israël en Égypte, son séjour au désert et sa conquête de la Palestine sont un événement analogue. Plusieurs de ces tribus prennent le nom de leur cheikh, comme l'ont fait les anciennes tribus hébraïques qui s'appelaient Jacob, Joseph, Israël, etc. Qu'Abraham soit un personnage réel, on ne peut le prouver matériellement, mais rien ne prouve non plus qu'il fût une ancienne divinité ; chez les Sémites, des hommes deviennent dieux, jamais les dieux ne deviennent hommes. De plus, Abram est un nom d'homme constaté dans l'antiquité, et l'histoire d'Abraham a des relations avec celle de la Babylonie contemporaine (le ch. XIV de la Genèse). M. Kittel rappelle ensuite les grandes différences qui distinguent les récits bibliques relatifs à la création et au déluge de la rédaction babylonienne ; on ne peut expliquer ce fait que par un long développement séparé d'un même courant traditionnel. Quant à la prétention d'attribuer aux Babyloniens l'origine de la chute d'Adam

et du sabbat, aux Chananéens la possession du culte de Yahwé, M. Kittel n'a pas de peine à la rejeter après tout ce qui a été déjà dit à ce sujet. La peine a été le partage exclusif de sa *petitesse* l'auteur de ces lignes. Depuis de longues années, j'ai forgé les armes par lesquelles on combat aujourdhui les excès de l'assyriologie; ces excès remontent en grande partie à une célèbre conférence d'un assyriologue anglais et ont été réfutés immédiatement par moi. Les assyriologues de la nouvelle école, tout en dépréciant le conférencier, se sont emparés de son système en le faisant leur, sans seulement daigner le citer. Mon opposition subit le même sort : on s'empare de mes arguments comme si on les avait inventés pour la première fois, mais mon nom est passé sous silence. O probité littéraire, où es-tu?

Kaiserliche Akademie der Wissenchaften. Südarabische Expedition. Band III, *Die Mehrisprache in Südarabien*, von Dr Alfred Jahn. Wien, Alfred Hölder, 1902, gr. in-4.° — Band IV, *Die Mehri- und Soqotrisprache*, von Dav. Heinrich Müller. Wien, Alfred Hölder, 1902, gr. in-4°.

L'Académie de Vienne nous fait maintenant connaître l'importante acquisition linguistique de l'expédition autrichienne dans l'Arabie méridionale, surtout en ce qui concerne l'idiome qui se parle dans le pays de Mahra, appelé par les indigènes *Raḥbêt de Mehrê* et situé entre Ḥaṣuwel et D'afar. Cette langue qui se parle aussi sur la côte nord-est de D'afar (langue Grâwi) comme sur les îles de Soqotra, ᶜAbd-el-Kuri et Semḥa, forme le dernier reste de la langue qui se présente dans les inscriptions sabéo-minéennes du Yémen. L'ouvrage se divise en deux parties, dont la première contient vingt-deux contes dans le dialecte de Ras Fartak, six contes dans le dialecte de Qišin, cinq textes suivis d'une biographie dans le premier dialecte, des poésies, des dialogues. La seconde partie offre un vocabulaire mehri-allemand et allemand-mehri. Un supplément répertorie les mots particulièrement spéciaux au dialecte arabe du Hadramaout.

La première partie du IIe volume, élaborée par M. D.-H. Müller, est consacrée aux dialectes insulaires du même idiome : I. huit chapitres de la Genèse (histoire de Joseph) et quatre chapitres du livre des Juges (histoire de Samson) en mehri, l'histoire de Ruth en mehri et soqotri. — II. Contes, quatre en mehri, un en soqotri seul, quatre en mehri et soqotri, un en mehri, soqotri et abdulquri. — III. Poésies et proverbes. M. Müller étudie, en conclusion, une série de contes soqotris qui se retrouvent dans les « Mille et une Nuits » et dans les littératures grecques et européennes du moyen âge et où la forme soqotri semble mieux agencée et remonter à une source plus ancienne. La comparaison est menée

avec beaucoup d'érudition et de bon goût. Le doute n'est cependant pas tout à fait chassé. Je regrette que le sujet ne soit pas du domaine de cette Revue.

Ces travaux, si importants pour la connaissance de la nouvelle langue sémitique, sont publiés d'une façon digne d'eux et contribueront à l'étude définitive de la glottologie sémitique en général.

Israël Lévi, *l'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira.* Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. Deuxième partie. Paris, Ernest Leroux, 1901.

Des causes indépendantes de ma volonté m'ont empêché de donner suite à ma première étude sur *l'Ecclésiastique*, parue dans la *Revue sémitique* fort peu de temps après la publication des premiers fragments par MM. Schechter et Taylor. J'ai seulement été en mesure de rendre brièvement compte de la première partie du livre de M. Is. Lévi. Le manque de loisir pour reprendre posément cette étude subsiste encore aujourd'hui et je suis obligé de reléguer à une occasion plus propice les notes critiques que j'ai assemblées sur le texte. Je ne veux cependant pas tarder plus longtemps à exprimer ma satisfaction de cette belle édition du texte, et surtout du commentaire solide et clair qui cherche consciencieusement à en résoudre les difficultés. Je suis particulièrement heureux de voir que M. Lévi a renoncé à sa première thèse critiquée par moi, d'après laquelle le texte hébreu actuel n'aurait été que la retraduction de la version syriaque. Comme moi, il admet maintenant l'originalité de l'hébreu, et cette concession s'affiche même dans le « texte original » du titre ; cet aveu est tout à son honneur. Mais, pourquoi M. Lévi attribue-t-il sa conversion à des *syriacisants* anonymes qui n'y sont pour rien, au lieu de dire en même temps que ma critique y est pour quelque chose ? En lisant la liste des travaux dont il a profité pour son commentaire, mon mémoire et ma critique brillent par l'absence, ce qui donne au lecteur la fausse idée que rien n'a paru en France sur l'Ecclésiastique avant son livre ! Mais n'insistons pas. Un bon travail fait tout de même plaisir et la réconciliation avec l'auteur est bientôt faite. Quant au texte, malgré tout ce qui a été dit à son sujet, il réclame encore bien des corrections. Voici quatre exemples pris au hasard. Chapitre VIII, 6 : « N'humilie pas l'homme âgé », כי נמנה מזקנים, lire : כי תבונה בזקנים, « car l'intelligence est dans les vieillards » ; chapitre IX, 5 « ne regarde pas de jeune fille », פן תוקש בעונשיה ; S. a frisé le vrai sens, mais il faut lire : פ' תִּוָּרֵשׁ ב', « de crainte de t'appauvrir par suite des amendes (chez les rabbins בשת ופגם וקנס) que tu payeras » ; chapitre III, 16 : כי מזיד בזה אביו, lisez : כ' בזו יה ב' א', « car c'est mépriser Dieu que de mépriser son père » ; chapitre XXX :

(Châtie ton fils quand il est encore enfant) פן ישקא ומרח בך, lisez : פ׳ יִשְׂגֶּה ומ׳ ב׳, « de peur qu'en grandissant il ne se révolte contre toi ». Ces fautes de lecture, qui existaient déjà dans le manuscrit du traducteur grec, montrent que l'intervalle entre le traducteur et l'auteur est plus grand que celui qu'admettent les savants qui considèrent le premier comme le petit-fils du second. Il n'y a qu'un seul Simon le Juste, celui qui a vécu vers 300 avant l'ère vulgaire, et Ben-Sira a écrit dans les derniers temps de sa vie. Parmi les suppositions inexactes, je compte la prétendue existence d'arabismes dans le texte hébreu. Sans savoir l'arabe, la Vulgate a rendu חלם (Deut., IV, 19), par *creavit*, et רעו, « honorer », reflète une interprétation particulière de רְעֵה אמונה (Psaumes, XXXVII, 3) et ירעה אולת (Proverbes, XV, 14). Non moins précaire est l'assertion que Ben-Sira vise les mœurs grecques. Quant au président du banquet, il joue aussi un rôle dans les noces de Cana (Jean, II, 9) foncièrement juives. L'étude sur l'Ecclésiastique est encore à son début, et nous ne pouvons que remercier M. Is. Lévi de l'avoir inaugurée avec un esprit d'ensemble et une parfaite connaissance du sujet.

Fritz Hommel, *Ein neuebabylonischer König*. Prague, 1901, — Carl Bezold, *Wesen und Ursprung des Eponymats in Assyrien*. Strassburg, 1902. — Jules Oppert, *Traduction du cylindre A de Gudea* (*Journal asiatique*), mai-juin 1902, p. 552. Paris.

Le nouveau roi babylonien écrit son nom *Šaga-Šamaš* (*šaga* = *bušû* ou *makkuru*), « possession de Šamaš, et en suppléant le suffixe : *Makurî-Šamaš*, « ma possession est Šamaš », lecture adoptée par M. Hommel. Le savant assyriologue donne le texte et la traduction du contrat qui date de la quatorzième année de ce roi qui porte le titre de šar kiššati, « roi du monde ». Il le place comme dixième dans la dynastie II (v. 754). Il fixe le début de cette dynastie en 958 (Lehmann admet 933); puis il remonte aux dynasties des Kaššites (C), composées de trente-six rois ayant régné ensemble 576 ans et 9 mois; le dix-huitième, Burnaburiaš II, était contemporain d'Aménophis IV (v. 1400). Son point d'arrêt forme la première dynastie de Babylone dont le sixième roi, Hammurabi, le Amraphel de la Genèse, jouit déjà d'une célébrité universelle (v. 2121). Nous signalons avec plaisir ces recherches pleines de rapprochements et de calculs sagaces, qui finiront par apporter un rayon de lumière dans le gouffre chronologique de l'histoire babylonienne.

Chez les Assyriens, comme chez les Athéniens, chaque année avait son archonte particulier. Cette dignité évoluait ordinairement au roi dans la première année de son règne, quelquefois dans la deuxième ou dans la troisième année. A l'encontre de Winckler, qui en donne une explication mythologique, M. Carl Bezold en

cherche l'origine dans la coutume de certains peuples sauvages de tuer le roi ou de le forcer à se suicider après une année de règne pendant laquelle il est adoré comme un dieu. Un tel honneur ne se paye jamais assez cher. Plus tard, la personne du roi fut remplacée par une victime, et cette victime était un esclave auquel on abandonnait même le harem royal et que l'on égorgeait ensuite. Ce rite avait lieu au Zagmuk, c'est-à-dire à la fête de la néoménie du mois de Nissan, à l'équinoxe du printemps. L'interrègne coïncide avec la sortie de Marduk, patron de Babylone, dans une longue procession et finit avec la rentrée du dieu dans son sanctuaire. A Harrân, c'est le dieu Sin qui fut mené en procession dans la néoménie du mois de Siwân, consacré à ce dieu. La même coutume dut aussi être pratiquée dans l'Assyrie primitive, et c'est pour échapper à ces ennuis annuels que les rois plus modernes ont sécularisé la royauté et ont nommé un remplaçant pour chaque année, à l'exception de celle de leur propre archontat. L'explication me semble trop mystique et quelque peu tirée par les cheveux. La fête de l'esclave roi et victime à la fois (Zoganès) n'est constatée qu'à la cour des rois perses, et la traduction grecque par « magophonie » me paraît approximativement exacte. Le départ du dieu et de ses divins compagnons, protecteurs de l'ordre public, figure le règne de l'anarchie où l'esclave, devenu le maître, s'approprie les droits les plus sacrés de la royauté légitime[1] et bouleverse toute la hiérarchie des classes dirigeantes et bourgeoises. Après la mort de l'esclave coupable, les dieux retournent dans leurs cénacles et l'ordre renaît par la nouvelle installation du roi légitime. Si cette immolation existait plus anciennement en Assyrie et en Babylonie, elle dut comporter le même enseignement. En tout cas, je ne vois guère la nécessité d'en chercher un autre.

Le texte du cylindre A de Gudea a été expliqué en partie par M. Zimmern, et traduit en entier par M. François Thureau-Dangin. M. Jules Oppert en donne une nouvelle version, ce qui, vu les nombreux passages obscurs qui s'y trouvent encore, était à souhaiter et mérite l'approbation générale. Mais le doyen de l'assyriologie aime à opérer par des déclarations préalables d'une haute importance pour la philologie universelle. Étant le fondateur de la théorie sumériste qui considère la rédaction idéographique comme exprimant une langue réelle, il proclame que ce texte donne l'image du sumérien pur, exempt de toute influence sémitique, et il place, en conséquence, le règne de Gudea au *cinquième* millénaire avant Jésus-Christ. « Nous sommes forcés d'admettre cette date relativement reculée à cause de l'absence absolue de tout élément

1. Le harem royal a été sans aucun doute remplacé par des serves de basse classe; ces sortes de substitutions sont coutumières en Orient.

sémitique dans ces documents très développés. Gudea ne savait pas l'assyrien ; nous n'avons pas le moindre droit de prétendre le contraire. » M. Oppert semble ignorer qu'il y a déjà vingt ans que des suméristes de grande envergure ont posé la question de savoir si l'orthographe *Gu-de-a* ne déguise pas le nom réel *Naboû* et que, de plus, les éléments sémitiques y pullulent d'une manière inquiétante pour les amateurs du sumérien pur. Cette horreur d'apprendre quelque chose de la nouvelle génération aśsyriologique explique les phrases abracadabrantes de sa traduction. En voici des spécimens : « Le maître des destinées qui interprète les visions » (I. 1); « Tant que la crue des eaux n'était pas revenue, une couronne brillante d'étoiles étincelait » (6-7); « Gouverneur sera celui qui aura creusé un fossé large au lieu d'un fossé étroit » (11); « Au Dieu Nengirsu j'empruntai de l'argent, etc., etc. » La théorie est tout à fait à la hauteur de ce charabia phraséologique : « Le texte est conçu dans l'idiome des Sumers, d'origine altaïque, et présentant sur beaucoup de points une affinité saisissante avec plusieurs langues de cette grande souche, surtout avec le magyar et le turc, et cette ressemblance de famille n'est pas oblitérée par l'intervalle énorme de soixante-dix siècles qui nous séparent des époques de l'existence de l'écriture cunéiforme[1]. D'autre part, la langue sumérienne présente encore des réminiscences avec les langues aryennes (lesquelles?); au surplus, l'impersonnalité[2] du verbe la rapproche des lois qui régissent l'idiome du Céleste Empire. » Renan disait spirituellement que le touranien ou altaïque, selon la définition d'alors, était quelque chose qui n'est ni chair ni poisson. Pour M. Oppert, le sumérien est à la fois aryen, altaïque et chinois. S'imagine-t-il vraiment pouvoir faire avaler à ses lecteurs de si énormes crapauds ? Il est vrai qu'il cherche à les amorcer par la déclaration que « les Sémites, dont l'idiome ne s'approche par aucune analogie ni de près ni de loin, du génie du vocabulaire des Sumériens (!), ont été contraints de traduire des textes en langue assyrienne sémitique et de composer des dictionnaires contenant au moins un demi-million de gloses bilingues ». Après un moment de stupéfaction, tout homme de bon sens pensera que la traduction seule aurait suffit, à moins de voir dans les Sémites des philologues préhistoriques sans pareils. Mais à quoi bon raisonner avec un

1. L'auteur a oublié d'appuyer son assertion au moins par une douzaine de mots turco-magyars qui puissent être comparés à des vocables sumériens. On le voit, nous ne sommes pas bien exigeant, et cependant nous le mettons au défi de donner au monde savant cette satisfaction minime.

2. Affirmation audacieuse ; le « sumérien » possède toute une collection de préfixes verbaux, seulement ces préfixes indiquent en même temps la première et la troisième personnes, comme c'est le cas dans la majorité des verbes assyriens

sourd volontaire. Le *père du sumérien*, déclaré autorité infaillible pendant trente ans en France et en Allemagne, joue d'audace encore aujourd'hui en maintenant son ancienne erreur et en accumulant les contre-vérités sans seulement essayer de les prouver par une nouvelle étude. Un Dalaï-Lama tombé en enfance ne peut donner que d'anciens clichés usés et représentant tout excepté quelque chose.

Francesco Scerbo, *Il Vecchio Testamento e la critica odierna.* Firenze, 1902. — E. Kautzsch, *Die Aramaismen im Alten Testament.* I. Lexikalischer Teil. Halle a/S. Max Niemeyer, 1902.

M. F. Scerbo est de ceux dont le bon sens et la logique ont été révoltés par les opérations arbitraires de la critique moderne. Il illustre sa pensée par divers exemples assez topiques. Mais son exposé est trop touffu et ses exemples trop disparates pour qu'un lecteur ordinaire puisse le suivre avec facilité et profit. Nous conseillons au savant auteur de remédier à ce défaut, d'ailleurs purement extérieur, dans une seconde édition. Les meilleures choses du monde perdent leur effet si elles ne sont pas présentées de manière à éviter au lecteur trop de peine pour se les assimiler.

En reprenant la question si souvent débattue des araméismes dans l'Ancien Testament, M. E. Kautzch, un des meilleurs hébraïsants d'Allemagne, reconnaît sincèrement la difficulté de cette tâche et surtout la presque impossibilité d'aboutir à une solution absolue quand il s'agit de mots qui figurent dans les écrits connus comme émanant de l'époque anté-exilique. La certitude ne s'obtient que pour ceux qui apparaissent en forme araméenne étiquetés *a* par le savant auteur (p. 15). L'indice *b*, usage courant en araméen occidental et absence dans le phénicien et les idiomes sud, est déjà bien précaire. Du phénicien nous ne possédons pas de littérature ; les quelques inscriptions de valeur qui nous sont parvenues ne donnent aucune idée du lexique de cet idiome, et personne ne peut connaître les apports qu'il a versés dans l'araméen de l'ouest dont nous n'avons plus de littérature. Un peu moins décevant est l'indice *c*, mots d'écrits postexiliques qui se substituent plus tard à des termes hébreux plus anciens ; mais est-ce rigoureusement observé ? M. Kautzch trouve l'équation הֵן = אִם dans Lévitique, xxv, 5, comme si la construction הֵן לֹא נִזְרָע ne répondait pas exactement à celle de הֵן לִי לֹא נָתַתָּ זֶרַע (Genèse, xv, 3), où הֵן permute avec הִנֵּה et ne saurait être remplacé par אִם ? De même Isaïe, LIV, 16, si tourmenté par les confectionneurs d'interpolations, הֵן a aussi sûrement le même sens qu'au verset précédent, et est l'équivalent de הִנֵּה et non pas de אִם. Sans une confiance exagérée dans l'école moderne, le savant auteur se serait passé de glossateur dans l'Exode, VIII, 22, où

תועבת מצרים est simplement un תקון סופרים de אֱלֹהֵי מ׳, analogue à בשת, pour בעל. Une autre affaire est le manque d'étymologie dont on peut tirer la conclusion raisonnable, que nous sommes loin de connaître le dictionnaire sémitique primitif et que la question d'origine est prématurée. מֶלַח désigne, pour l'homme primitif, presque exclusivement le sel qui se tire de l'eau de la mer qu'on laisse s'évaporer ; מַלָּח, celui qui travaille dans le sel liquide est donc « un marin ». Le mot assyrien pour « sel » est mal connu, mais *malaḫu*, « marin », y existe également ; la chose semble claire. Dans mes anciennes études, j'ai cherché à démontrer par le témoignage de toute une série de mots comme *hakâmu* (חכם), « comprendre », *naḫbalu*, « filet fait de cordes » (id. *eš-sa-du*) (חבל), *huntu* (= *humtu* = *ummu*, חמם), « chaleur, ardeur », *ḫaâtu* (חי), « vie », *hasâsu*, « penser, comprendre » (حسّ), *ḫarimtu* (حرم), « hiérodule », et d'autres racines analogues que le ח assyrien ne correspond pas nécessairement au *kh* dur (خ) des Arabes ; par conséquent, le rapport de מֶלַח et מַלָּח subsiste. Quant à des mots tels que שרץ, רפע, מסכן, פרבן, etc., leur haute antiquité est garantie par l'éthiopien ou l'assyrien ; la critique grafienne est désavouée par le fait. Nous souscrivons donc à ce résultat du savant auteur. L'influence lexicale de l'araméen sur l'hébreu est bien moindre que ce que l'on croyait jusqu'à présent.

H. Derenbourg, *Nouveaux textes yéménites inédits* publiés et traduits. Paris, Ernest Leroux, 1902. — Dr. Ed. Glaser, *Zwei Wiener Publikationen über habaschitisch-runische Dialekte in Süd Arabien.* — Le même, *Zwei Publikationen über Ophir.* München, 1902.

Les cinq nouveaux textes yéménites publiés par M. Derenbourg ont été estampés par des Arabes près de Beiḥan, situé au nord de la province da Yafa' qui sépare le Yémen du Hadramaout. Les estampages surabondants (il y en a cinq cents) ont été envoyés d'Aden à M. Philippe Berger, qui les a communiqués à M. Derenbourg. La première inscription, contenant vingt lignes conçues en sabéen ordinaire, ne fournit malheureusement qu'un mot nouveau, savoir : תוצעת, qui signifie « victoire » (cf. éth. ወጸዐ, « vaincre », et non pas « embuscade » ?), בהית מכנתן est simplement « en ce lieu », non « dans cette citadelle (?) ». Une épithète telle « que Athtar le dur » ne s'avance même pas comme conjecture. Le n° 2, d'origine qatabanite, offre plusieurs noms de divinités : עם, חוכם, אנבי, ורח̄, חרמן, ד̄ת צנתם, ד̄ת מהרן, en dehors de l'indispensable עת̄תר, L'objet de la consécration et son auteur, énoncés aux lignes 2-5, demeurent encore obscurs. Dans le commentaire du n° III (deux lignes), בכר אנבי וחוכם

est traduit « le premier-né d'Anbay et de Haukam », ce qui, selon le commentaire, « fait penser à Israël que Yahwé appelle mon premier-né, בְּנִי בְּכֹרִי, (Exode, IV, 22) ». Avec la meilleure volonté du monde, on ne peut cependant pas être en même temps le premier-né de deux dieux du sexe fort ! Les nos 4 et 5 sont trop fragmentaires pour qu'on puisse en tirer quelque chose de substantiel. Nous attendons, non sans curiosité, la publication des inscriptions rupestres qui semblent être nombreuses. M. Derenbourg dit en effet : « Je ne comprends rien à ces textes, et peut-être, dans l'état actuel de nos connaissances, n'y a t-il rien à y comprendre : jusqu'à preuve du contraire, ils me font l'effet d'exercices calligraphiques sur la pierre. » Ces calligraphes qatabanites nous donnent une belle leçon d'économie ; les marchands de parchemin devaient être furieux. En attendant ces curieux exercices, remercions M. Derenbourg de son intéressante contribution à l'épigraphie sud-arabique.

De la recension que M. Ed. Glaser consacre aux publications des nouveaux textes mehris et soqotris par MM. Jahn et D. H. Müller cités plus haut, nous détachons d'excellentes remarques sur la nécessité de prêter à la transcription des langues orientales, surtout aux idiomes non fixés par l'écriture, comme ceux de Mahra et de Soqotra, une attention beaucoup plus rigoureuse que celle qu'on a prêtée jusqu'à présent. Par exemple, le nom de nombre 3 se trouve transcrit de trois manières différentes : *šofet*, *šoghafit*, *ṣofit*, tandis que l'étymologie exigerait *šošit* ou *šothit*, ou quelque chose de rapprochant. Suivent des théories sur les sifflantes gréco-sémitiques. La forme du ξ *ksi* grec est considérée comme la fusion de deux *s* mis dos à dos ƎE, réduction de ΣΣ. A la séance de novembre dernier de la Société asiatique, j'ai présenté une autre solution de cette énigme. La suite s'occupe du rapport étroit du mahri-soqotri avec les autres idiomes du Yémen et de l'Abyssinie.

Le second mémoire de M. Glaser résume les opinions les plus récentes sur l'Ophir biblique, qu'il est tenté de placer dans une région maritime de l'Afrique, d'où l'on exportait dans la haute antiquité l'or tiré des mines de Rhodésia. Il voit dans תֻּכִּים des esclaves nègres appelés סַכִּיִּים, et dans קוֹפִים, l'essence aromatique appelée par les Grecs κύφι. Cette dernière, remarque a été faite par moi, longtemps avant M. Max Müller. Pour *Tarsiš* en particulier, il rapproche le nom de *Turchiz* près de Nisabour dans le Khorassan, aux mines abondantes en métaux et en pierres précieuses. Le peuple de *Turches* ou *Turth* serait le même que les Ibères d'Espagne, fondateurs de Tartessos ou Turditains. Ces données seront amplement traitées dans un ouvrage préparé de longue main qui, il faut l'espérer, ne tardera pas à voir le jour.

F. Nau, *La Didascalie*, traduite du syriaque pour la première fois. Paris, P. Lethielleux, 1902.

Cet ouvrage, qui n'existe plus intégralement que dans une version syriaque, date du commencement du IIIe siècle et contient l'enseignement catholique des douze apôtres et des autres disciples de Jésus. A la même date à peu près eut lieu la publication de la Mišna chez les juifs. Le rapport de ces deux compositions antagonistes est d'autant plus vraisemblable que le terme rabbinique *Mišna* (מִשְׁנָה) signifie également « enseignement ». L'exégèse de l'Ancien Testament abonde dans le sens des Midrašim et Agadoth du Talmud. L'espace me manque pour fournir des spécimens, je me bornerai à noter quelques points assez frappants. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit rendent témoignage au sujet des œuvres des hommes (43), en conformité avec I Jean, v, 7, dont certains contestent l'authenticité; Isaïe, v, 12, appliqué à la présence aux spectacles païens; la remarque que les six jours de jeûne avant la Pâque, encore qu'ils soient pour pleurer sur le malheureux sort du peuple juif, ne sont pas conformes aux rites de celui-ci ; en effet, les rabbins défendent de jeûner dès l'entrée du mois de Nisan. La sympathie personnelle n'y est pour rien. Jésus pleurait sur Jérusalem, faisait prévoir des jours de jeûne et exhortait à aimer les ennemis, on doit faire de même, d'autant plus que « nous sommes obligés de les appeler frères parce qu'il est écrit dans Isaïe : *Appelez frères ceux qui vous haïssent et vous méprisent, afin que le nom du Seigneur soit glorifié* ». C'est la version alexandrine d'Isaïe, LXV, 5, qui lit אִמְרוּ au lieu de אָמְרוּ et למען יכבד שמו יהוה au lieu de למען שמי יכבד יהוה ; la Vulgate, suit au contraire la leçon massorétique. Trop ingénieuse est l'explication imaginée pour réconcilier les synoptiques avec saint Jean au sujet de la semaine de la Passion. Jésus célèbre lundi soir la Pâque que les prêtres avaient avancée de cinq jours afin de pouvoir s'emparer de lui, il est arrêté la nuit suivante, c'est-à-dire celle qui commence le mercredi soir qu'il passe chez Caïphe. Il passe le jeudi chez Pilate et est crucifié le vendredi. A sa mort, l'obscurité couvre la terre, ce qui fait deux jours du vendredi et permet de dire qu'il passa pour mort durant trois nuits. Le recul de la Pâque est purement fictif, mais le calcul des trois nuits peut remonter aux synoptiques. Non moins curieux sont les arguments menés en ligne dans la polémique contre le sabbat et les lois concernant l'impureté périodique de la femme. Encore aujourd'hui, certaines Églises d'Orient ne les ont pas entièrement abolies. La traduction de M. Nau est d'une grande fidélité et ses notes montrent une érudition du meilleur aloi. J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Amos.

(Suite.)

CHAPITRE V

Complainte sur le sort d'Israël. — Chute irrémédiable. — Il n'en restera qu'une dixième partie. — Il faut rechercher Yahwé. — Ne pas aller à Béthel et à Galgal. — Sort réservé à ces lieux idolâtriques. — Puissance de Yahwé — Exhortations et menaces. — Yahwé préfère l'exercice de la justice aux sacrifices les plus agréables. — Culte des astres. — Exil.

1. Écoutez cette parole que je profère à votre adresse comme une complainte, ô maison d'Israël !

2. Elle est tombée sans jamais se relever, la vierge d'Israël; elle gît étendue sur le sol et personne ne cherche à la mettre debout.

3. Car ainsi dit le Seigneur Yahwé : La ville qui livre mille combattants en conservera cent, et celle qui en livre cent en conservera dix pour la maison d'Israël.

4. Car ainsi dit Yahwé à la maison d'Israël : Recherchez-moi et vous vivrez.

5. Ne recherchez pas Béthel, n'allez pas à Galgal et ne passez pas à Beêr-Šebaʿ, car Galgal sera emmenée en captivité et Béthel (maison de Dieu) se changera en néant.

6. Recherchez Yahwé et vous vivrez, de crainte que la

maison de Joseph ne brûle par le feu qui dévorera la maison d'Israël sans que personne puisse l'éteindre.

7. Vous qui pervertissez la justice en absinthe, qui jetez à terre le droit, (sachez que)

8. Celui qui a fait les pléiades et l'orion, qui change les ténèbres en clarté matinale, qui obscurcit aussi le jour en nuit, celui qui appelle les eaux de la mer et les déverse sur la surface du continent, a pour nom Yahwé!

9. C'est lui qui accumule le malheur sur le fort, et amène le dévastateur contre les forteresses.

10. Ils haïssent celui qui prêche dans la porte (de la ville) et ont en abomination celui qui parle sincèrement.

11. Par conséquent, puisque vous écrasez le pauvre et lui prenez des impôts en blé, les maisons de pierres équarries que vous avez construites, vous ne les habiterez pas, les vignes magnifiques que vous avez plantées, vous n'en boirez pas le vin.

12. Car je sais que vos crimes sont nombreux, que vos péchés sont immenses; (vous n'êtes que) les oppresseurs du juste, des preneurs de dons corruptifs, qui prévariquent les nécessiteux en public.

13. A tel point que l'homme avisé se tait à présent, car c'est un mauvais moment.

14. Recherchez le bien, non le mal, afin que vous viviez; et que Yahwé, le Dieu des armées, soit avec vous ainsi que vous le dites.

15. Haïssez le mal et aimez le bien; placez la justice dans la porte (publique); peut-être Yahwé, le Dieu des armées, aura-t-il pitié du (petit) reste de Joseph.

16. En conséquence, ainsi dit Yahwé, le Dieu des armées, le Seigneur : Dans toutes les places il y aura des lamentations; dans toutes les rues on criera hélas, hélas! Les laboureurs appelleront pour le deuil et les lamentations ceux qui savent les complaintes[1].

17. Dans toutes les vignes (on entendra) des lamentations, car je passerai au milieu de toi, dit Yahwé.

1. Voir cependant le commentaire.

18. Malheur à ceux qui désirent le jour de Yahwé! Pourquoi demandez-vous le jour de Yahwé, qui est sombre sans aucune lumière?

19. Il y arrivera ce qui est arrivé à l'homme qui, en fuyant devant un lion, fut rencontré par un ours, et qui, en rentrant chez lui, fut mordu par un serpent pendant qu'il mettait la main au mur.

20. Le jour de Yahwé est ténèbres, sans lumière! Obscur, sans un reflet lumineux!

21. Je hais, je déteste vos sacrifices de fêtes, je ne veux pas sentir vos offrandes de réunions.

22. Car si vous m'offrez vos holocaustes et vos oblations, je ne les agréerai pas et je ne regarderai pas vos moutons engraissés (que vous m'offrez en sacrifices) de paix.

23. (Je dirai) : Retirez de moi le bruit de vos cantiques; je ne veux pas entendre la musique de vos nébels,

24. Et que le jugement coule comme de l'eau, et la justice comme un fleuve intarissable!

25. M'avez-vous apporté des sacrifices et des oblations dans le désert, pendant quarante ans? ô maison d'Israël!

26. Donc vous emporterez votre roi Sikkuth et votre idole Kiyoun, ainsi que votre dieu Kokab que vous vous êtes fabriqué!

27. Et je vous ferai exiler au delà de Damas, dit Yahwé, qui a nom Dieu des armées.

COMMENTAIRE

1. Après avoir annoncé la destruction radicale d'Israël (IV, 12), le prophète entonne une complainte, קִינָה, selon l'habitude de l'Orient de pleurer le mort en faisant la description de sa disparition, entremêlée des regrets qu'elle cause a ses contemporains. Le prophète Ézéchiel a largement utilisé ce genre de poésie funèbre (XXVII, 2; XXXII, 18), Amos résume dans deux lignes sa complainte sur la chute du royaume d'Israël.

2. Cette dynastie, personnifiée sous l'image d'une jeune fille, gît maintenant abandonnée sur son propre domaine sans pouvoir

jamais se relever et sans qu'un de ses parents ou de ses sujets cherche à la rétablir. — נִטְּשָׁה (*niphal* de נטש), « est abandonnée » ; le verbe נִטַּשׁ ne me semble pas comporter le sens de « être étendu ou couché », comme l'admettent les exégètes. La qualification de « abandonnée » montre qu'Amos a en vue la dynastie de Jéroboam II, dont le fils Zacharie n'a régné que six mois et fut tué publiquement par un aventurier qui usurpa le royaume dans l'espace d'un mois (II Rois, xv, 8-13). La dynastie de Jéhu, malgré les mérites de Jéroboam II, disparut soudainement sans laisser de regret dans la nation ; c'est un phénomène encore inexpliqué.

3. Le peuple sera décimé par la guerre. La ville qui a pu envoyer un contingent de mille guerriers n'en conservera que cent, de même le contingent de cent guerriers sera réduit à dix. — הַיֹּצֵאת, sous-entendu לִצְבָא ; cf. l'expression יוצא צבא (Nombres, I, 3 *passim*).

4. Prédiction divisée en deux parties dont chacune débute par les mots דִּרְשׁוּ (v. 4 et 14). — דִּרְשׁוּנִי, « recherchez-moi » ; le verbe דרש, avec Yahwé comme complément direct, désigne toujours la consultation de l'oracle (Genèse, xxv, 22 *passim*) ; les prophètes étaient les oracles autorisés de Yahwé et avaient pour mission d'enseigner les lois morales à leurs clients, et par cela ils se distinguaient nettement des prophètes du Baʿal qui n'exigeaient que la dévotion matérielle du culte. — וְחִיוּ est plus énergique que וְתִחְיוּ ou וְחִיִּיתֶם.

5. וְאַל תִּדְרְשׁוּ בֵית־אֵל forme antithèse à דִּרְשׁוּנִי du verset précédent : N'allez pas à Béthel pour chercher l'oracle sur l'avenir ; ne vous rendez pas à Galgal et ne passez pas à Beêr Sebaʿ. Ce dernier sanctuaire était visiblement une succursale de Béthel, car il ne s'agit pas ici de Bersabée de Juda, mais d'une localité éphraïmite, probablement de la petite ville de Beêroth, aujourd'hui *Biré*. Les divinités qu'on adore dans ces lieux de pèlerinage ne sont même pas capables de protéger le siège de leur culte. Galgal partira en exil, גלה יגלה forme paronomase avec גִּלְגָּל Béthel deviendra un rien, à lire יהיה לָאֵין au lieu de יהיה לָאָוֶן, « deviendra une iniquité », Béthel

l'est déjà actuellement (IV, 4); l'antithèse réside dans l'opposition entre אֵל, « dieu », et אַיִן, « ce qui n'existe pas, néant, rien ».

6. דרשו את יהוה, explication analytique de דִּרְשׁוּנִי; la phrase négative et motivante équivaut à וְחִיוּ. On est tenté de lire פן יַעֲלֶה כאש בית יוסף, « de crainte qu'il n'allume comme le feu la maison de Joseph, la maison régnante ». — La leçon massorétique פן יצלח כ׳ ב׳ י׳ n'offre pas de sens. Pour העלה au sens d'allumer, cf. Nombres, VIII, 2-3. A noter cependant la correction possible de פן יצלח כאש en פן יַצִּית בָּאֵשׁ ou פן ישלח באש (Grätz); le rejet de cette dernière lecture par W. n'est pas suffisamment motivé; cf. Psaumes, LXXIV, 7. En tout cas, il faut באש, comme le montre le verbe suivant ובערה.

לבית אל. La mention de Béthel convient peu avec בית יוסף; lire avec les Septante : בית ישראל, c'est-à-dire, le reste de la nation éphraïmite. Il n'y a pas lieu de supprimer ces mots.

7. הַהֹפְכִים, sous-entendu אַתֶּם, « vous »; la parole s'adresse à la fois à la dynastie et à la nation dont il a été question précédemment. Vous qui transformez la justice en absinthe, c'est-à-dire, au lieu d'adoucir le sort du pauvre, qui vous demande justice, vous rendez sa vie encore plus amère qu'auparavant. La phrase suivante dit également : Vous qui jetez à terre, (לארץ הניחו) (Isaïe, XXVIII, 2) le droit (צדקה), vous apprendrez bientôt à qui vous avez affaire.

8. Ce n'est autre que celui qui dirige à sa volonté les phénomènes célestes et terrestres. Il a fait les pléiades (כִּימָה) et et l'orion (כְּסִיל), qui règlent respectivement la saison froide et la saison chaude de l'année. En même temps que ces phénomènes réguliers, il peut à son gré changer les ténèbres (צַלְמָוֶת, mieux צַלְמוּת) en matin (לבקר), c'est-à-dire, en clarté lumineuse, et au contraire, changer subitement le jour en nuit obscure (לילה = לילה), bien entendu, au moyen des nuages. Il est aussi le maître absolu des phénomènes terres-

restres : A son appel, les eaux de l'océan immense obéissent et se laissent déverser par lui sur la surface de la terre sèche, en d'autres termes, par sa volonté, les eaux de la mer sortent de leurs limites pour inonder les contrées adjacentes, probablement par suite de commotions sismiques. Eh bien, le dieu qui exécute ces œuvres surhumaines et n'étant autre que celui qui porte le nom de Yahwé, c'est contre lui que vous vous révoltez; quelle chance pouvez-vous avoir d'échapper à son courroux? Même argumentation que celle de IV, 13, et aussi fondamentale qu'elle. La prétention de l'éliminer, émise par les critiques, atteste seulement un manque regrettable de pénétration exégétique. Voir ce qui est dit plus haut sur l'absurdité d'y soupçonner une interpolation.

9. Le prophète passe maintenant aux affaires humaines. C'est le même Yahwé qui lâche le malheur contre les puissants et amène le dévastateur contre les villes fortifiées (מִבְצָר). — מַבְלִיג, participe de הִבְלִיג, au sens actif « donner la force ». Dans Job, IX, 27, אַבְלִיגָה a le sens neutre « reprendre de la force ». — Au lieu de שֹׁד עַל מִבְצָר יָבוֹא, il me paraît plus convenable de lire וְשֹׁדֵד עַ׳ מ׳ יָבִיא ; la ponctuation du verbe est déjà supposée par les Septante.

10. Nouveau groupe d'exhortations. Ils haïssent le prédicateur public (בַּשַּׁעַר) et détestent celui qui leur parle sincèrement (דָּבַר תָּמִים), parce qu'ils n'aiment pas qu'on fasse connaître leurs crimes.

11. Par votre rapacité, vous écrasez le pauvre. בּוֹשַׂסְכֶם est à modifier en בּוֹסַסְכֶם, infinitif *piêl* de בּוּס ; cf לְרוֹמֵם (Esdras, IX, 9). Vous prenez du pauvre un impôt (מַשְׂאַת, ét. const. de מַשָּׂא) du blé (בָּר) qu'il récolte pour nourrir sa famille ; il s'agit visiblement de paysans endettés. Votre punition sera que vous n'habiterez pas les superbes maisons en pierres carrées que vous vous êtes fait construire, et que vous ne boirez pas le vin des vignes que vous avez plantées ; vous

agissez de manière que le pauvre ne puisse pas vivre de son petit lot de terre, vous ne jouirez pas de vos biens.

12. Leurs crimes sont trop nombreux pour être pardonnés; ils se résument en oppression, en vénalité, en prévarication publique du droit des nécessiteux.

13. Les attentats contre la justice sont tellement entrés dans les mœurs que l'homme intelligent (המשכיל), qui reconnaît l'existence du mal et le regrette, garde le silence et se croise les bras sans protester, car il voit que le moment n'est pas propice (כי עת רעה היא) pour faire entendre la vérité.

14. Retour au sujet du verset 4, mais avec de notables modifications. Votre existence dépend de l'exercice du bien et de la haine du mal, mal cultuel et moral; alors seulement Yahwé, le Dieu des armées, sera avec vous ainsi que vous en avez la prétention, en votre qualité de peuple de Yahwé; cf. Jérémie, VII, 4.

15. Cet amour du bien et cette haine du mal doivent se manifester avant tout par l'établissement de la justice à la porte de la ville, qui est le lieu des réunions publiques. Alors Yahwé prendra peut-être en pitié le petit reste de Joseph; c'est un bon commencement qui peut adoucir la colère de la Divinité nationale, mais, pour regagner sa faveur entière, il faudrait abolir le culte de Béthel et les rites abominables des bamoth (III, 14; IV, 4-5; V, 5), ce qui, par suite de leur base dynastique et superstitieuse, ne peut pas se réaliser du jour au lendemain. — הציגו est le contraire de הניחו (7. W.).

16. Par suite de votre refus, toutes les places résonneront de lamentations funèbres (מספד) et les cris *hô*, *hô* (hélas, hélas!) rempliront les rues. Ces exclamations de regrets semblent avoir été en usage à la mort des rois et des chefs (Jérémie, XXII, 18).

La phrase finale présente des difficultés: les mots וקראו אכר אל אבל ומספד semblent, au premier aspect, vouloir dire: Ils (les habitants des villes) appelleront ou inviteront le laboureur à la cérémonie du deuil et des lamentations. Le membre de phrase qui suit: אל יודעי נהי, serait un parallèle explicatif à אכר, mais c'est peu naturel de représenter le la-

boureur comme spécialiste dans l'art de faire des complaintes Les Septante ont : Κληθήσεται γεωργὸς εἰς πενθὸς καὶ κοπετὸν, καὶ εἰς ἰδόντας θρῆνον, « sera appelé le laboureur au deuil et aux pleurs et ceux qui savent la lamentation » = יִקְרָא אכר אל אבל ומספד ואל יודעי נהי, ce qui laisse toujours énigmatique l'invitation du laboureur. La Vulgate suit l'hébreu sans ajouter la moindre clarté. Luther joint מספד et le fait précéder du ואל suivant : On appellera le laboureur au deuil et (on appellera) aux lamentations ceux qui savent pleurer (*man wird den Ackermann zum Trauern rufen, und zum Wehklagen, wer da weinen kann*). C'est M. Wellhausen qui est entré dans la bonne voie en prenant אִכָּר pour le sujet de וְקָרְאוּ : « Et les laboureurs appelleront au deuil et aux lamentations ceux qui sont experts en complaintes » (*und es rufen die Ackersleute zur Trauer und zur Klage die Klageskünstler*). Il me paraît néanmoins qu'ainsi entendu, le verset est trop chargé et dépourvu du parallélisme qui est la césure courante dans la poésie hébraïque. Puis, le mot מספד se trouve déjà dans la partie *a* et revient encore au verset suivant. Je suis tenté de proposer וּמְעַמֵּר, « et celui qui ramasse les gerbes », au lieu de וּמְסָפֵד « Le laboureur appellera (ses amis) au deuil, et celui qui ramasse les gerbes (appellera) les experts en complaintes », naturellement pour mieux pleurer sur le manque de la récolte espérée. מעמר se trouve dans Psaumes, CXXIX, et Amos fait usage du mot עָמִיר (II, 13) qui est l'œuvre du מְעַמֵּר.

17. Les lamentations seront aussi entendues dans toutes les vignes, qui cesseront de donner du raisin; les vendanges, d'habitude si joyeuses, ne se feront pas, et les propriétaires pousseront des cris plaintifs. Tout cela se réalisera, car je passerai au milieu de toi pour faire l'inspection de vos actes et pour les punir immédiatement (Exode, XII, 12). — כִּי doit indiquer ici la cause de désolation générale; le sens de « lorsque » laisserait trop de délai.

18. J'ai déjà montré ailleurs que les critiques modernes se sont radicalement trompés sur le sens de ce verset. יום יהוה est, chez tous les prophètes, un jour de jugement sévère et de

châtiment implacable; les justes eux-mêmes demandent à l'éviter (Psaumes, CXLIII, 2; Malachias, III, 26); les qualifications הגדול והנורא (*ibidem*, III, 23) en disent assez, et il ne serait venu à l'idée d'aucun contemporain d'Amos de désirer son arrivée. Même à l'époque talmudique, où le Jour de Yahwé fut identifié avec l'arrivée du Messie, il inspirait tant de terreur que plusieurs docteurs disaient franchement : « Qu'il arrive, mais que je ne le voie pas » (ייתי ולא אחמינה). Je reviendrai sur ce sujet important dans les considérations générales. Ici il suffit d'établir que ceux qui désiraient la venue du jour de Yahwé parlaient ainsi pour se moquer des prophètes, qui les menaçaient sans cesse de ce jour de rétribution et de vengeance. Ils leur disaient ironiquement : Puisque vous avez toujours cette menace à la bouche, eh bien, qu'il vienne donc, ce jour-là, et le plus tôt possible! (Isaïe, V, 19.) A cette impertinence, Amos répond avec fermeté : Pourquoi le demandez-vous, insensés que vous êtes? Soyez certains que ce sera (pour vous) un jour de ténèbres sans un rayon de lumière.

19. En ce jour-là, vous ressemblerez à celui qui, échappé à un lion, rencontre un ours, et, échappé à l'ours, est mordu par un serpent, en appuyant sa main au mur de sa maison en rentrant chez lui. Vous aurez le même sort que cet homme qui, loin d'échapper à sa destinée, a encore souffert des angoisses préliminaires.

20. Répétition explicative avec parallélisme des mots trop courts הוא חשך ולא אור du verset 18.

21. D'ici jusqu'au verset 27 constitue un sermon sévère sur le culte officiel du royaume d'Israël, au sujet duquel Amos n'a dit jusqu'ici que quelques mots (III, 14). Les termes חַגֵּיכֶם et בְּעַצְּרֹתֵיכֶם ont été méconnus par les exégètes. W. traduit : « Je hais, je méprise vos fêtes et je ne flaire pas vos jours solennels » (*ich hasse, ich verschmähe eure Feste und rieche nicht an eure Feiertage*), mais la phrase est jugée par l'expression לא אריח, « je ne flaire pas » : un jour de fête, comme d'ailleurs n'importe quel autre jour, ne peut être flairé ou aspiré par les organes olfactifs; ils sont inodores. En réalité, il s'agit des sacrifices de fête qui sont, en partie au moins, grillés

sur le feu, afin de faire monter vers la Divinité l'odeur agréable (Genèse, VIII, 21, *passim*). חג ne désigne pas seulement la fête, mais aussi le sacrifice qu'on y offre. On trouve ainsi אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים (Psaumes, CXVIII, 26), « attachez la victime (à offrir pour la) fête avec des cordes (aux cornes de l'autel); dans l'Exode (XXIII, 18) on lit : ולא ילין חלב חגי עד בקר, « que la graisse de mon sacrifice festival ne reste pas jusqu'au matin ». C'est le même cas en ce qui concerne le terme עֲצָרָה, qui signifie ici tout particulièrement les offrandes qu'on apporte à l'autel (Lévitique, XXIII, 36). Ajoutons que la phrase והריחו ביראת יהוה (Isaïe, XI, 3), que l'on présente comme justifiant l'application du verbe הריח à une conception abstraite, ne prouve rien, parce que וְהַרִיחוֹ est une faute évidente pour וְהַכִּיחוֹ, « et sa manière d'admonester », ainsi qu'il résulte de la reprise amplifiée ולא למשמע אזניו יוכיח.

22. Spécification d'autres sacrifices qui sont de trois sortes : עֹלוֹת, « holocaustes », מִנְחוֹת, « oblations », et שְׁלָמִים, « sacrifices de paix ». Si vous m'apportez ces offrandes, je ne les agréerai pas (לא אִרְצֶה) et je ne les regarderai même pas (ולא אביט) ; au lieu de ומנחותיכם, il faut probablement lire ומנחות, en harmonie avec עלות ; il est de même préférable de lire (וְשַׁלְמֵ(י), conformément aux pluriels des autres termes sacrificiels. A noter l'expression כִּי אם תעלו לי, indiquant clairement que les Éphraïmites n'en apportaient pas souvent en l'honneur de Yahwé, mais en l'honneur des veaux de Béthel et d'autres villes (v. 5) ; s'il n'en était pas ainsi, Amos aurait écrit כאשר au lieu de אם.

23. Non seulement je n'agréerai pas les dits sacrifices, mais je dirai encore : Débarrassez-moi des chants bruyants qui accompagnent les sacrifices dans le culte officiel, et je ne veux pas entendre la musique instrumentale qui accompagne les hymnes religieux.

24. A la place de ces rites matériels, je veux plutôt la

justice largement pratiquée. — יִגַּל paraît être un verbe dénominatif tiré de גַּל, « onde, vague », ou de גָּלָה, « source » (W.) : « que jaillisse ». — Le droit (צדקה) doit couler et se répandre sans interruption (cf. Osée, VI, 4), comme une rivière permanente (איתן).

25. Yahwé peut se passer des sacrifices; est-ce qu'en séjournant pendant quarante ans dans le désert, après votre sortie d'Égypte, vous m'avez apporté des sacrifices? Si vous ne m'en avez pas offert, c'est que je l'ai voulu ainsi; aujourd'hui, de même, ce n'est pas le défaut des offrandes que je vous reproche, mais votre idolâtrie et vos iniquités. Amos pense naturellement à la loi fondamentale du Sinaï, le Décalogue, qui ne contient que des observances morales.

26. Dans cet état de cause, votre punition est irrémissible : Vous emporterez avec vous les faux dieux que vous vous êtes fabriqués pour vous rendre dans l'exil, car les plus grands malheurs ne sont pas capables de vous ramener à moi. Ces fétiches populaires portent des noms en partie incompris. Les Septante, qui prennent erronément ונשאתם au sens passé, traduisent : « Et vous avez pris la tente de Moloch et l'étoile de votre dieu Rhaïphan, les images que vous vous êtes fabriquées » (*καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, τοὺς τύπους οὓς ἐποίησατε ἑαυτοῖς*) = ונשאתם את סִכּוּת הַמֶּלֶךְ וכוכַב אלהיכם כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם אשר עשיתם לכם, au lieu du massorétique ונ׳ א׳ סִכּוּת מַלְכְּכֶם ואת כִּיּוּן צַלְמֵיכם כוכב אלהיכם א׳ ע׳ ל׳. Il me semble que la forme plurielle dans les deux traditions atteste que צלמיכם commence la seconde partie de la phrase, conformément à la leçon des Septante; pour rétablir la première partie, il faut d'abord faire remarquer qu'un dieu du nom de סִכּוּת n'existe pas chez les Babyloniens (contre Schr. et W.); *sag-qut*, « tête-coupant », est un des idéogrammes d'Adar-Ninip, dieu de la guerre, non pas un mot réel du prétendu sumérien; les deux syllabes dérivent, l'une du babylonien *šaqu*, « hauteur, sommet », l'autre de *qatû*, « terminer, trancher » (קטע). La considération que,

pendant les fréquentes victoires remportées par les Araméens sur les Éphraïmites, les divinités d'Aram ont dû trouver un accueil favorable en Israël, me suggère l'idée que les trois idoles énumérées ici sont d'origine araméo-damascénienne. Dans ce cas, סִכּוּת rappellerait le nom araméen de Nabou, savoir quelque chose comme סִכְוֶה[1], le Σεχὲς d'Hésychius. Ces dieux astraux seraient alors : סכוה-Nabou, כֵּיוָן-Saturne et כוכב-Vénus (l'araméen כוכבתא); la partie *a* semble donc devoir être rétablie : ונ׳ א׳ ס׳ מ׳ ואת כיון [ואת] כוכב אלהיכם וגו׳, « vous emporterez Sakwé, votre roi, et Kaïwân et Kokab, vos dieux, les images que vous vous êtes fabriquées ».

27. L'expression « au delà de Damas » semble faire allusion à l'origine damascénienne des fétiches israélites qui viennent d'être mentionnés : « Je vous exilerai au delà du domaine de vos dieux, où vous aurez à adorer de nouvelles idoles encore inconnues de vous » (cf. Deutéronome, XXVIII, 64) ; c'est aller de chute en chute.

CHAPITRE VI

Protestation contre les guerres fratricides entreprises entre Juda et Israël, dans le but d'agrandir le pays aux dépens du royaume voisin. — Insouciance coupable des puissants rapaces et luxueux. — Épidémie destructive. — Orgueil des chefs iniques. — Oppression étrangère.

1. Malheur à ceux qui vivent dans la quiétude à Sion, dans l'assurance sur le mont de Samarie ! Nommez les peuples les plus considérables, et rendez-vous auprès d'eux, ô (gens de la) maison d'Israël.

2. Passez à Kalné et voyez-la, allez de là à la grande Hamath, descendez aussi dans la Philistide, (et dites) si elles sont meilleures que ces royaumes (à vous), si leur étendue respective est plus vaste que celle de chacun de vos pays.

3. (Malheur à) ceux qui écartent (de leur pensée) le jour de la catastrophe, tandis qu'ils resserrent les demeures acquises par l'iniquité ;

1. De סכי, שׂכי, « regarder, contempler », cf. שֶׂכְוִי et משׂכות.

4. Qui couchent sur des lits plaqués d'ivoire, qui s'étendent mollement sur leurs canapés, qui mangent la chair des meilleurs moutons et des veaux engraissés;

5. Qui accordent leur chant avec le son du nébel, qui se croient maîtres du chant, pareils à David;

6. Qui boivent le vin dans les grandes coupes, qui se frottent avec les huiles les plus exquises et ne se soucient point de la ruine de Joseph.

7. C'est pourquoi ils seront bientôt emmenés en captivité en tête des autres exilés, et les banquets des (gourmets) étendus prendront fin.

8. Le Seigneur Yahwé a juré par sa vie : Je déteste les demeures somptueuses de Jacob, je hais ses palais et je livrerai (à la mort) la ville et sa foule.

9. Si (les accidents) laissent indemnes dix hommes dans une maison, ceux-ci mourront (tous par la peste).

10. L'oncle et l'incinérateur (du maître) de la maison se lèveront[1] pour retirer les cadavres de la maison, et quand l'un dira à celui qui se tiendra dans le fond de la maison : Y a-t-il encore quelqu'un avec toi? celui-ci répondra : Il n'y en a plus; et il ajoutera : Silence! (Cela est arrivé) parce que (dans cette maison) il était défendu de mentionner le nom de Yahwé.

11. Car voici, Yahwé commandera (au destructeur) qui réduira la grande maison (= les palais) en fétus et la petite maison en éclats.

12. Les chevaux courent-ils au milieu des rochers? Le rêm laboure-t-il (le champ) comme les bœufs? Pourquoi donc avez-vous changé (contre nature) la justice en absinthe, et le fruit du droit en ciguë?

13. Vous qui vous réjouissez de choses vaines, qui dites : C'est par notre puissance que nous avons acquis la domination;

14. Voici, je lèverai contre vous un peuple qui vous opprimera depuis l'entrée de Hamath jusqu'au torrent de l'Araba, dit Yahwé, Dieu des armées.

1. Voir la note de la page 98.

COMMENTAIRE

1. En Judée (Sion) comme en Samarie, les chefs du royaume se croyaient être plus forts que leurs adversaires. Cette certitude de remporter la victoire sur l'État frère voisin était la cause principale des guerres qui sévissaient presque constamment entre les deux États, sous le prétexte le plus futile et dans le seul but d'agrandir leur domaine par quelques cantons qu'ils espéraient pouvoir enlever l'un à l'autre. Amos blâme cette imprudence ambitieuse, qui décèle une méconnaissance de l'intérêt commun, en montrant que les États les plus considérables de la Syrie restent en paix les uns avec les autres, ne voulant pas risquer leur prospérité pour des conquêtes incertaines, inspirées par l'insouciance des mauvais conseillers. Il invite ces chefs ambitieux à se rendre dans ces pays voisins pour faire une enquête dont la nature sera déterminée plus loin. Mais la leçon massorétique exige deux corrections de ponctuations vocaliques qui ont absolument défiguré la seconde partie du verset. Le texte reçu offre la phrase inintelligible : נְקֻבֵי ראשית הגוים וּבָאוּ להם בית ישראל ; les Septante ne sont pas plus clairs : ἀπετρύγησαν ἀρχὰς ἐθνῶν, καὶ εἰσῆλθον αὐτοὶ, « ils ont vendangé les principaux des peuples et ils sont allés eux », ce qui semble vouloir faire allusion à la conquête de la Palestine par Israël, qui s'y est établi après avoir chassé les aborigènes, célèbres par leur force physique. L'expression « ils ont vendangé, récolté », suppose la lecture נקפו, car נקף signifie en général « frapper, abattre », et en particulier « cueillir des olives » (cf. Isaïe, XVII, 6; XXIV, 13); les Septante arrêtent ici le verset et reportent בית ישראל au verset suivant. Naturellement, cet appel à l'ancienne histoire sort du cadre de l'ensemble et ne fournit aucun lien avec la recommandation suivante, et, de plus, להם ne saurait équivaloir à הם. La Pechiṭa paraît avoir lu נְקֻבִי au lieu de נְקֻבֵי, et וְנַבְּאוּ au lieu de וָבָאוּ, car elle traduit : פרשי לרישא דעממא וגליו להון בני איסראיל, « mon explication est pour le chef des peuples, et découvrez-leur, enfants d'Israël », phrase qui frappe

par son incohérence. Plus près de l'hébreu est la Vulgate : *Optimates* (=נְקֻבִים) *capita populorum, ingredientes pompatice domum Israël*, mais comment לדם peut-il signifier « pompatice » ? La traduction de Luther laisse traîner sans liaison le dernier membre de phrase : « Qui se vantent d'être les supérieurs sur les païens et font leur entrée dans la maison d'Israël » (*die sich rühmen die vornehmsten über die Heiden, und gehen einher im Hause Israël!*). Des commentateurs modernes, je me bornerai à citer M. Wellhausen, qui admet avec Luther que ראשית גוים s'applique à Juda-Israël, mais dans un sens ironique (*ironisch*) ; quant à ובאו לדם, il l'expédie par la remarque « difficilement exact » (*schwerlich richtig*) et ne propose aucune traduction.

Cependant, ainsi que je l'ai remarqué ci-dessus, sauf la correction si légère d'un ו en ן, la charpente de cette phrase est absolument correcte. Le verset suivant montre que l'invitation à aller voir les pays de la Syrie s'adresse aux Israélites des deux royaumes rivaux ; dès lors la vocalisation exacte sera : נְקֻבוּ ראשית הגוים ובאו לדם בית ישראל, « prononcez (le nom des) peuples principaux et rendez-vous auprès d'eux, ô (gens de la) maison d'Israël ! ». Amos les laisse libres de choisir eux-mêmes les peuples auprès desquels ils veulent s'enquérir. Le verbe נקב, dans le sens de « prononcer », s'emploie régulièrement avec שֵׁם, mais ce complément direct se supplée facilement et peut être omis dans les phrases elliptiques.

2. Amos épargne à ses auditeurs la peine de nommer les pays qu'il les engage à visiter ; il les nomme lui-même. C'est *Kalné*, כַּלְנֵה, visiblement la même que *Kalno*, ville voisine de Karkemiš (Isaïe, x, 9) et représentant la Syrie du nord. De là ils se rendront à Hamath la Grande, חמת רבה, représentant la Syrie moyenne ; enfin, ils descendront aussi dans la Philistide. Au lieu de גַּת, Gath, qui était une ville médiocre à cette époque, je préfère lire גַּם, « aussi » ; la Philistide continuait à former un État fédératif fortement organisé, quoique gouverné par plusieurs rois. Après פלשתים, il faut sous-entendre

le verbe וראו, « et voyez », qui forme l'apodose de la première phrase. Ils vont voir de leurs yeux si les États susnommés sont meilleurs que les royaumes de Juda et d'Israël, qui sont les leurs, et si les dits États ont chacun une étendue (גְּבוּל) plus vaste que celle de leur pays respectif. Juda et Israël peuvent et doivent donc se contenter de leurs possessions et ne pas chercher à se dépouiller l'un l'autre. Au point de vue général, cela signifie qu'Israël n'a pas à se plaindre de son sort, et que Yahwé l'a même avantagé sur les pays voisins. C'est bien le meilleur commentaire de l'épithète « pays bon et vaste » (ארץ טובה ורחבה) appliquée à la Palestine dans l'Exode, III, 8.

Ce verset, d'une limpidité si complète, est resté inintelligible pour les critiques modernes.

M. Wellhausen l'a entièrement omis dans sa traduction, comme œuvre d'un interpolateur absolument idiot, et la direction qu'il indique dans son commentaire amène, par surcroît, des remaniements arbitraires dans l'interpolation même. C'est avec un profond regret que je constate ces opérations coutumières chez un esprit aussi éminent. Je donne le pas à sa critique littérale : « D'après le passage parallèle Nahum, III, 8, qui dit : « De même que Thèbes a succombé, de même Ninive n'est pas invincible », on doit exiger ici le sens : « De même que Kalné, Hamath et Gath sont tombées, de même Jérusalem et Samarie ne sont pas sûres (de pouvoir résister). » Alors on doit insérer אתם après הטובים, et lire גבולכם מגבולם. Geiger (*Urschrift*, p. 96 sq.) suppose que le texte de la Massore et celui des Septante « reposent sur des déformations intentionnelles ». Paroles énigmatiques de devin, que M. Wellhausen ne semble pas prendre lui-même au sérieux, mais qui feront les délices d'une certaine classe de lecteurs. En vérité, il n'y a ni feu, ni fumée ; notre verset jouit d'un état complet de conservation, et personne n'a le droit de le modifier sans donner la preuve de cette nécessité.

La suspicion qui s'attaque à l'authenticité de ce verset est encore plus abusive. En partant de la prémisse absolument inexacte que la commission recommandée par Amos doit constater la chute des villes énumérées ici, on croit pouvoir justi-

fier ce soupçon par l'argument historique que voici : « La conquête de Kalné, Hamath et Gath doit avoir été de récente mémoire à peu près pour les auditeurs du prophète. Alors, on ne peut songer qu'à une conquête opérée par les Assyriens, ce qui est d'autant plus proche que Samarie et Jérusalem doivent, elles aussi, devenir précisément la proie des Assyriens. Or, Bickell a appelé l'attention sur ce fait que, selon Isaïe (x, 9; XXXVII, 13), les catastrophes indiquées ici de Kalné et de Hamath ne semblent pas avoir encore eu lieu au temps d'Amos, et que M. Schrader ajoute que, selon les inscriptions assyriennes, Hamath est tombée seulement sous Sargon, dans l'an 720. Alors, notre verset serait une addition de la fin du VIIIe siècle. Par son élimination, il ne se produit point de lacune; au contraire, le verset 3 se relie mieux au verset 1 qu'au verset 2. »

Cette dernière assertion me semble bien étrange : le critique ne traduit pas le dernier membre de ce verset par la raison qu'il ne le comprend pas; comment peut-il donc affirmer qu'il n'a aucun rapport positif avec le verset 4? On verra d'ailleurs plus loin que le passage suivant, comprenant les versets 4-7, se rattachent par un lien logique très clair au contenu des versets 1 et 2. Quant au fait touchant la conquête assyrienne de Kalné et de Hamath postérieurement au temps d'Amos, c'est précisément la confirmation la plus éclatante de l'authenticité de nos versets, selon lesquels ces villes jouissaient encore d'une indépendance et d'une prospérité qu'Amos voulait faire constater par les brouillons ambitieux judéo-israélites, qui s'imaginaient faire accroître leur bien-être au moyen de nouvelles acquisitions de territoire.

3. Le participe הַמְנַדִּים est curieusement rendu par les Septante : εὐχόμενοι, « qui prient pour, qui désirent »; ils semblent avoir lu הַמּוֹדִים, avec le complément ליהוה sous-entendu. On obtient ainsi un bon parallèle avec הוי המתאוים את יום יהוה du chapitre précédent (v, 18); mais, nonobstant cette apparence séduisante, il faut s'en tenir à la leçon massorétique. Il s'agit de ceux qui croient éloigné le jour de la rétribution annoncé par les prophètes de Yahwé, et le demandent

ironiquement afin de discréditer ces prédictions. Excellemment Wellhausen : *Sie wähnen den Bösen Tag ferne;* moins bien dans le second hémistiche : *und rücken doch nahe die Herrschaft des Frevels*, où la particule antithétique *doch* détruit le parallélisme; on attend *darum* ou *noch näher*. Quand on considère que שֶׁבֶת n'est jamais adéquat à « domination » (*Herrschaft*), on traduira simplement : « Vous qui rapprochez les demeures (acquises par) l'iniquité », phrase qui reparaît plus développée dans Isaïe, v, 5, où le verbe הגיש de notre verset est remplacé par les synonymes הגיע et הקריב, et le substantif שבת est transfiguré dans le verbe הוּשַׁבְתֶּם. A mentionner la curieuse manière dont les Septante ont compris les mots וחגשון שבת חמס : οἱ ἐγγίζοντες καὶ ἐφαπτόμενοι σαββάτων ψευδῶν, « qui approchent et arrivent à des sabbats de mensonges »; les deux participes reflètent l'hésitation entre les leçons הַמַּגִּשִׁים et הַמַּשִּׂגִים, tandis que שבת a été vocalisé שַׁבָּת; mais, au lieu de ψευδῶν, on s'attend à ἀδικίας ou ἀνομίας. Cette dernière irrégularité a été évitée par le syrien, qui offre : דמקרבין לשבתא דחטופיא, « qui rapprochent les sabbats des iniques (ou des rapaces) ».

4. סרחים, « étendus lascivement », comme au verset 7. — מצאן, ellipse pour מֵעֶדְרֵי צֹאן, « les agneaux que, après choix, ils se font apporter de (leurs) troupeaux ». Les étables à engraisser le bétail, מרבק, appartiennent naturellement aux grands seigneurs.

5. Dans הפרטים על פי הנבל, la préposition על פי doit être prise dans son sens ordinaire de « selon, conformément à, d'accord avec »; le verbe פרט a le sens de « prononcer ou indiquer minutieusement », qui est si fréquent dans la littérature talmudique; l'ensemble signifie : « Ceux qui accordent (leur) chant avec le son du nébel (harpe?) », et non pas : « Ceux qui jouent de la harpe », conception qui est exprimée le plus souvent par נגן. Ces instruments à accord, dont le nébel représente le genre, sont le כלי שיר de la phrase parallèle. Le désir de jouir de la musique les pousse à en inventer de plusieurs

genres (חשבו, cf. חשב מחשבת, W.). La comparaison כדוד, quoique ironique, se rapporte à l'amour de David pour l'art musical, qu'il accompagnait, cela va sans dire, de chants. De la nature même de ces chants, il n'y a pas un seul mot dans ce verset. Comme chez tous les peuples, ils devaient consister partie en poésies épiques en l'honneur des braves guerriers et de leurs chefs, partie en railleries à l'adresse des ennemis vaincus; les chansons obscènes ne faisaient certainement pas défaut, mais c'étaient, comme partout ailleurs, des exceptions inévitables, car notre prophète châtie en ce lieu exclusivement la quiétude et l'insouciance de la classe dominante, son luxe, ses banquets fréquents, et se contente de sous-entendre la dépravation des mœurs qui en résulte. Je ne m'explique donc pas comment M. Wellhausen a pu écrire : « *Comme David* est un persiflage; néanmoins, la comparaison ne peut pas sortir du cadre (*kann nicht aus der Sphäre herausfallen*) Donc, David est considéré ici comme un poète auteur de chants mondains et non pas de chants religieux (*und nicht von geistlichen Liedern*). Le témoignage est très important (*das Zeugniss ist sehr wichtig*)! » Du reste, David me semble avoir été trop ménagé par le savant critique; la logique rigoureuse l'aurait déclaré, du premier coup, auteur de chansons obscènes!

6. Ils dépassent la mesure dans la boisson et l'usage des parfums. Ils boivent le vin dans de grandes coupes ou cratères; à lire בַּמִּזְרָקִים יין au lieu de בְּמִזְרְקֵי יין qui ne dit rien; et ils se frottent le corps avec les plus fines huiles, certainement parfumées, appelées ordinairement שמן טוב. Ils s'adonnent à tous ces excès de la vie commode et agréable, sans se soucier (ולא נחלו) de la ruine de leur nation (שבר יוסף). Le nom יוסף marque, plus particulièrement encore que ישראל, le royaume éphraïmite (cf. v, 6).

7. Puisqu'ils cherchent à jouir des plaisirs les plus raffinés de la vie mondaine, ils seront les premiers à partir en exil, יגלו בראש גלים, et adieu les banquets orgiaques où ils s'étendaient si commodément sur les canapés moelleux pour faire bombance. Cette privation des commodités auxquelles ils

étaient accoutumés leur fera paraître l'exil sous des couleurs mille fois plus sombres qu'à leurs autres compagnons d'infortune, qui n'ont pas été gâtés par le sort. מַרְזֵחַ (état construit מִרְזַח) désigne les réunions de repas communs et solennels, soit à l'occasion d'une cérémonie heureuse, soit à l'occasion d'une cérémonie de deuil (Jérémie, XVI, 5); l'inscription de Marseille atteste le caractère religieux de ces banquets, מרזח אלם, chez les Phéniciens, et les trouvailles récentes constatent aussi leur existence chez les Araméens. M. Clermont-Ganneau les a rapprochés avec raison des *thiases* grecs.

8. Yahwé fait serment de détruire les chefs dégénérés de tous les rangs de la hiérarchie, à cause de leur orgueil qu'il déteste (מתאב, mieux מתעב). Yahwé jure par lui-même, c'est-à dire par sa propre vie, la formule sacramentelle חי אנכי (ou אני). — והסגרתי, ellipse pour והסגרתי (ou לדבר) למות, « je livrerai à la mort ». Par « la ville et la foule qui l'emplit », עיר ומלאה, Amos vise surtout Jérusalem (Sion) et Samarie. Cette expression forme la prémisse des deux versets suivants, que M. Wellhausen a cherchée en vain, au point de les déclarer interpolations venant de Dieu sait où. Il s'est créé cette impasse en supposant qu'il s'agissait de massacres accomplis par un ennemi; cependant, le terme מְלֹא suffit à avertir que le facteur destructif est bien la peste; cf. וחיתם לדבר הסגיר (Psaumes, LXXVIII, 50). Les causes de la mortalité qui dépeuplera les villes, on le devine facilement, sont la famine et les maladies contagieuses, comme la phtisie et la peste, plaies terribles qui précèdent souvent et accompagnent toujours les dévastations de la guerre; c'est à elles qu'Isaïe a visiblement pensé dans les apostrophes menaçantes qu'il a imitées de nos passages d'Amos (Isaïe, V, 8-25). Remarquer surtout les versets 13-14 (famine), 24-25 (mortalité); les maux de la guerre forment la conclusion (26-30) de la lugubre tragédie. Ceci dit, le lecteur appréciera lui-même la déclaration suivante de M. Wellhausen :

« Les difficultés de l'explication sont invincibles. Cela réside en partie dans l'absence de prémisses. Car, dans ce qui précède, il n'est nullement parlé de peste ou de mortalité, mais

de l'anéantissement politique du peuple par des ennemis. Et, de même que les deux versets (9 et 10) n'ont pas de prémisses dans le précédent, de même ils n'ont pas de conséquence dans le suivant; car, aux versets 11-14, il s'agit de nouveau seulement de la destruction des deux royaumes israélites par un peuple du Nord. Il s'ensuit qu'ils n'appartiennent pas à cette place; le verset 11 se joint au verset 8. »

Passons aux détails des versets excommuniés en raison de la difficulté qu'ils opposent à l'explication. En épigraphie, on a garde de suspecter l'authenticité d'une inscription par la seule raison qu'on ne sait pas la lire; dans l'exégèse biblique, chaque interprète critique qui se respecte érige sans sourciller les bornes de ses facultés, souvent même de sa volonté, en limites éternellement infranchissables, et se croit sérieusement autorisé à écarter le passage récalcitrant avec un superbe dédain. Faut-il vraiment demander ici à la chirurgie radicale la guérison des parties adjacentes? Le cas ne me semble pas aussi désespéré.

9. Ce verset est relié au verset précédent par le verbe והיה, « de sorte qu'il arrivera », introduisant une proposition qui explique le sens de l'expression trop vague והסגרתי : quand même dix personnes seulement resteraient (יִוָּתְרוּ) dans une maison, elles mourront toutes. Il s'agit de maisons princières et seigneuriales, appelées ci-devant ארמנות, « palais », édifices où grouillait auparavant une foule joyeuse et affairée de maîtres et d'esclaves avec leurs femmes et leurs enfants. De cette multitude, la mortalité avait déjà moissonné la grosse partie dès sa première attaque; il n'en reste plus que dix individus, mais ce faible reste périt à son tour jusqu'au dernier homme (וָמֵתוּ). Le sens majoré de בית a échappé au savant critique; de là son étonnement de voir que dix personnes dans une maison soient prises pour si peu (*dass zehn Leute in einem Hause übrig bleiben, ist durchaus nicht wenig*); il rejette avec raison l'idée de donner à בית le sens de famille (*Sippe*), idée contredite et par la préposition ב et par le verset x; il n'a pas pensé que ce verset mène directement à la conception de palais, si connue par l'emploi de בית יהוה, בית המלך, etc.

Quant aux maisons du peuple commun, il en sera également question dans le même verset.

10. Amas d'incohérences signifiant littéralement : « Et le prendra (וְנִשָּׂאוֹ) son oncle et son incinérateur (וּמְסָרְפוֹ) pour retirer les ossements de la maison ; et il dira à celui au coin de la maison : Y a-t-il encore avec toi? Et il dira : Il n'y a rien. Et il dira : Silence, car on ne doit pas mentionner le nom de Yahwé. » M. Wellhausen expose très clairement les nombreuses obscurités de ce passage : « Le suffixe de ונשאו n'a pas (lisez : ne paraît pas avoir) de rapport, mais (contre les Septante) il est confirmé par דודו. Il est étrange que l'oncle n'ait pas ce devoir également envers tous les habitants de la maison; est-ce que l'unique individu dont il s'occupe exclusivement y demeurait à loyer? מסרפו serait bien ou mal משרפו, l'incinérateur (*der Verbrenner*); mais chaque Hébreu convenable (*anständig*) avait-il son incinérateur? Au contraire, l'incinération n'était jamais en usage. Les Septante offrent (selon la leçon de l'Alexandrinus) *οἱ οἰκεῖοι αὐτῶν καὶ οἱ παραθιῶται*, c'est de la divination (*das ist gerathen*); non moins singulier est enfin ce fait que l'oncle ensevelisseur, après avoir lui-même invité à parler celui qui gît malade dans le coin de la maison, lui donne aussi l'ordre de se taire aussitôt qu'il veut se conformer à l'invitation. Ewald complète que l'individu interrogé eût voulu éclater en pleurs et gémissements, en invoquant le nom divin : l'interrogateur lui défend d'agir ainsi. » Ce sont ces difficultés, déclarées invincibles, qui ont fait éliminer ce verset comme un produit apocryphe étranger à Amos, et son infortune a entraîné l'excision du verset 9, qui est pourtant d'une limpidité irréprochable!

La piste que nous suivons dans le verset précédent nous met en état de comprendre ce passage sans autre modification que la ponctuation וּמְסָרְפוֹ (= וּמְשָׂרְפוֹ) וְנָשְׂאוּ דוֹדוֹ. Il faut seulement remarquer qu'il n'est pas question de l'incinération du cadavre, mais de l'incinération d'objets en l'honneur des défunts qui appartenaient à la classe noble, surtout à la famille royale. Cette cérémonie funèbre est mentionnée dans Jérémie, XXXIV, 5, et II Chroniques, XVI, 14; XXI, 19. L'ensemble se

déroule aisément : L'oncle du possesseur du palais s'y présente avec un préposé aux cérémonies funèbres, afin de retirer les cadavres et de leur donner la sépulture à chacun selon son rang. Un des fossoyeurs demande à celui qui a pénétré dans les coins reculés du palais s'il a encore trouvé vivant quelqu'un des anciens occupants (העוד עמך, sous-entendu איש חי) ; à la réception de la réponse négative « non » (tout est mort à côté de moi), il dit au préposé : Silence, ne fais rien pour honorer des gens qui ne méritent pas de sépulture convenable, car là (שָׁם sous-entendu), dans cette maison inique, il était défendu d'invoquer (לא להזכיר) le nom de Yahwé. La même idée revient VIII, 3, ainsi qu'on le verra dans le commentaire.

11. Conclusion du groupe : Les grandes maisons (= les possesseurs des palais) seront réduites en fétus (רסיסים, « gouttes menues »), les petites maisons (celles du peuple) seront remplies de crevasses (בקיעים), c'est-à-dire perdront beaucoup de leurs habitants, mais ne seront pas tout à fait exterminées, comme les nobles et les riches orgueilleux ; cf. IX, 8. — Le participe מצוה a ici un emploi impersonnel, « donner l'ordre à qui de droit » ; cf. IX, 9.

12. Le dernier groupe de ce chapitre (12-14) annonce des défaites suivies d'asservissement à une puissance étrangère des deux royaumes en même temps. Les images qui introduisent la proposition expriment cette pensée : Croyez-vous que le monde renversé puisse exister, pour que vous mettiez sens dessus dessous les bases de la société (W.) ? C'est bien la teneur générale, mais je diffère sur l'explication des détails. L'interrogation *a*, הירצון בסלע סוסים, est claire : « Les chevaux ont-ils l'habitude de courir au milieu de rochers ? » Tout le monde sait que cela n'a pas lieu, car, au moindre emballement, ils risqueraient de butter et de se casser les jambes. L'interrogation *b*, אִם יַחֲרוֹשׁ בַּבְּקָרִים, signifiant littéralement « ou laboure-t-il avec les bœufs ? », n'offre pas de sens convenable, même si l'on sous-entend le mot בסלע, car alors בבקרים devient superflu : le sol rocheux étant inapte à être labouré

avec n'importe quel bétail. De plus, le pluriel בקרים a lieu d'étonner. Le dernier inconvénient disparaît si on lit, avec M. Wellhausen (d'après J. D. Michaelis), אִם יַחֲרֹשׁ בַּבָּקָר יָם, « ou bien laboure-t-on la mer avec des bœufs? » (*oder pflügt man mit Rindern das Meer?*), mais le premier y reste comme dans la leçon massorétique. Pour avoir une phrase nette, il faudrait quelque chose comme אִם יַחֲרֹשׁ כַּשָּׂדֶה יָם, « laboure-t-on la mer comme un champ? ». Quand on réfléchit que le sujet סוסים de la première interrogation appelle un sujet analogue dans l'interrogation parallèle, on acquiert la conviction que la vraie lecture est וְאִם יחרוש בַּבָּקָר רִים, « un rêm laboure-t-il au milieu des bœufs? », ou, mieux encore, en lisant כַּבָּקָר, « un rêm laboure-t-il (la terre) comme le bœuf? ». La réponse sera aussi résolument négative qu'à propos de la première. Le rêm ou bœuf sauvage ne se laisse pas apprivoiser et refuse d'employer sa grande force au service de l'homme. La même question est posée par Job, xxxix, 9-10 : « Le rêm voudra-t-il se mettre à ton service (היאבה רים עבדך) ... aplanira-t-il les vallons en te suivant? (אם ישדד עמקים אחריך). » C'est dire : Les bêtes obéissent toujours à la loi naturelle qui conserve leur espèce, et vous osez renverser les lois morales qui forment la base de la société humaine? — L'antithèse ראש et משפט reparaît dans Osée, x, 4.

13. L'orgueil leur vient des petites victoires qu'ils ont remportées sur quelques peuplades voisines, surtout dans les règnes d'Azarias-Uzias de Juda et de Jéroboam II d'Israël (II Rois, xiv, 21-28), mais ce sont là des choses de rien (לֹא דָבָר, comme לֹא אֵל), bien que, dans leur vanité, ils se disent : « N'est-ce pas par notre force que nous nous sommes procuré des cornes » (קַרְנָיִם), c'est-à-dire l'aptitude au combat et la certitude de repousser les ennemis? (cf. Deutéronome, xxxiii, 17; I Rois, xxii, 11). L'idée ingénieuse (Geiger, Wellhausen) de voir dans לא דבר et קרנים les deux villes galadites לו דבר (II Samuel, ix, 5; xvii, 27) et עשתרת קרנים (Genèse, xiv, 5) se heurte à la considération que, au

lieu de ces villes de médiocre importance, on attend au moins une allusion à la conquête du Galaad tout entier. Puis, l'expression לקחנו לנו ne convient point pour désigner la reprise d'une possession perdue par une chance malheureuse pendant quelques années seulement.

14. Ces superbes vainqueurs seront bientôt réduits à se soumettre à un peuple qui exercera une dure oppression sur toute l'étendue de la Palestine dans ses frontières traditionnelles, qui sont l'entrée de Hamath au nord et le torrent de l'Araba au sud (Nombres, XXXIV, 3-8); le nom « le torrent de l'Araba » est la désignation populaire de l'officiel « torrent de l'Égypte », נחל מצרים (*ibidem*). Je ne crois pas que הערבים soit une corruption de מצרים (W.). Mais le critique sévère ne se contente pas d'admettre une simple erreur de scribe, il lui faut une interpolation frauduleuse et délibérée, car il ajoute : « Peut-être un déplaceur de frontières ultérieur a-t-il volontairement changé ce nom, afin que Juda restât en dehors du territoire menacé » (*Vielleicht hat ein späterer Grenzverrücker absichtlich den Namen so geändert, dass Juda ausserhalb des bedrohten Gebietes blieb*). Cette insinuation ondulante (notez : *vielleicht* et *Grenzverrücker!*) de falsification idiote est mille fois plus choquante qu'une accusation formelle et sincère ; mais le préjugé critique connaît le prix de la circonspection et se ménage volontiers une tangente salutaire.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Encore l'Expression « Fils de l'homme ».

(*Suite.*)

Les premiers points de départ écartés, nous suivrons M. Wellhausen dans ses autres démonstrations.

1) « Puisque dans ces deux passages, dit-il, l'expression ***barnaša*** n'est spécifiée que par erreur (!), celle-ci ne se trouve pas du tout comme désignation de Jésus par lui-même chez Marc, avant la profession de foi de Pierre. Dans un passage, savoir Luc, XII, 10 (Matthieu, XII, 32), ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est également une méprise du *barnaša* appellatif. Dans Marc, III, 28-29, nous lisons : « Tous les péchés que les enfants des hommes auront commis et tous les blasphèmes qu'ils auront proférés leur seront remis (πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν), mais si quelqu'un blasphème contre le Saint-Esprit, il n'en recevra jamais le pardon, et il sera coupable d'un péché éternel. » Par contre, Luc, XII, 10 offre : « Si quelqu'un parle contre le Fils de l'homme, son péché lui sera remis; mais si quelqu'un blasphème contre le Saint-Esprit, il ne lui sera point remis. » Matthieu, XII, 31-32, les deux logia sont l'un après l'autre : « Tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes (τοῖς ἀνθρώποις), mais le blasphème contre le Saint-Esprit ne leur sera point remis. Et quiconque aura parlé contre le Fils de l'homme, il lui sera remis, mais si quelqu'un a parlé contre le Saint-Esprit, il ne lui sera remis ni en ce siècle, ni dans le siècle à venir. » Ce sont des variantes ayant le même sens; le sens exact est dans la conception de Marc et dans la première de Matthieu, de manière qu'il s'agit de l'homme et non pas de Jésus. La conception de Luc, qui répond à la seconde de Matthieu, offre une antithèse tortue (*schief*) entre le blasphème envers Jésus et celui envers le Saint-Esprit. En vérité, dans ce cas on a commis un blasphème contre le Saint-Esprit, par le blasphème contre Jésus : qu'il chasse le diable par le chef des diables. »

Je prie M. Wellhausen de lire avec attention Marc, III, 22 et 30, qu'il a oublié de joindre au passage qu'il a cité de cet auteur. Il verra que ce logion n'est pas motivé par le seul reproche de chasser les démons par leur chef, mais aussi « parce qu'ils l'accusaient d'être possédé de l'esprit impur ». Ses proches étaient du même avis sur ce dernier point; ils disaient qu'il avait perdu l'esprit (*ibid.*, 21); or, pour ce milieu, celui qui a perdu le bon esprit est possédé d'un mauvais esprit; les scribes n'ont fait que préciser le nom du démon possesseur. Les blasphèmes pardonnables sont donc ceux qui s'adressent exclusivement à la personne de Jésus et non pas au Saint-Esprit qui est en lui. Les blasphèmes contre les hommes en général sont hors de propos en cette occurrence. Ils sont au contraire très bien placés chez Matthieu qui n'a pas l'accusation relative à la possession de Jésus. Sa prémisse est : « Tout péché et blasphème (= péché de blasphème) peut être remis, à l'exception du blasphème contre le Saint-Esprit; la conséquence est : tout blasphème contre moi, le Fils de l'homme, sera remis, mais non celui qui est commis contre le Saint-Esprit par lequel je chasse les démons. » La prémisse est superflue, mais la conclusion distingue justement entre le genre humain en général et Jésus en particulier, qui n'y appartient qu'en apparence. Luc a bien senti ce fait, et, ayant omis la prémisse inutile, s'est borné à offrir l'essence du logion.

2) « Dans quelques parallèles de Matthieu et de Luc, il n'y a que chez un seul l'expression υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; chez l'autre il y a le pronom de la première personne du singulier. Matthieu, V, 11 : « pour moi »; Luc, VI, 2 : « pour le Fils de l'homme »; Matthieu, X, 32 : « celui-là moi aussi je le reconnaîtrai »; Luc, XII, 8 : « celui-là, le Fils de l'homme le reconnaîtra aussi ». Luc, IX, 18; Marc, VIII, 27 : « Qui dit-on que je suis? »; Matthieu, XVI, 13 : « Que dit-on qu'est le Fils de l'homme? ». Dans le dernier cas, des raisons exégétiques militent aussi contre ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Car, dans cette question, la désignation de soi-même est ou entièrement tout à fait vide (*inhaltsleer*), ou elle serait un contre-sens. Jésus veut savoir ce que les gens, surtout ses disciples, pensent de lui, et non pas ce qu'ils pensent du Messie; il est hautement réjoui de ce que

Pierre répond : Tu es le Messie ; il ne lui a donc pas déjà mis la réponse dans la bouche. »

Pour tous ceux qui lisent impartialement l'Évangile, les passages précédents se présentent sous un aspect bien différent. Le savant critique ne semble pas avoir suffisamment apprécié la valeur extraordinaire du « moi » dans la bouche de Jésus. Prenons Matthieu, v, 11 ; je demande si un simple homme peut déclarer à ses disciples : « Vous êtes heureux si les hommes vous chargent de malédictions et qu'ils vous persécutent et qu'ils disent faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi. Rejouissez-vous (plutôt) et tressaillez de joie ; parce qu'une grande récompense vous est réservée dans les cieux : car c'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui ont été avant vous. » Le parallélisme si estimé par M. Wellhausen, est ici au complet : les prophètes ont été persécutés à cause de Dieu qui les récompense dans les cieux ; les disciples qui seront persécutés à cause du maître (= moi) seront aussi sûrement récompensés par lui-même dans les cieux ; il s'ensuit que « moi » équivaut à « Dieu devenu homme ». Il serait indécent de la part d'un modeste prédicateur de faire un mérite aux autres de se sacrifier pour sa personne, tandis qu'il reste lui-même spectateur imperturbable. Et comment peut-il affirmer des récompenses célestes s'il n'a pas assez d'autorité pour les accorder ? Il y a plus, un homme eût-il même cette autorité insolite, n'oserait pas publiquement en faire usage, de crainte de se rendre coupable d'un orgueil démesuré, agissant comme une puissance indépendante de Dieu. Ce juste ne trouverait d'abord pas dans l'ordre que les autres souffrent pour lui, et si ce cas se présentait sans qu'il pût l'empêcher, il dirait le cœur brisé : Je prierai Dieu de vous récompenser pour votre généreux sacrifice. Un dieu incarné est au contraire exempté de toutes ces formalités, trouve très juste qu'on souffre à cause de lui, et peut proclamer hautement les récompenses eschatologiques qu'il réserve à ses fidèles. L'évidence est tout aussi frappante dans Matthieu, x, 32-33 : « Quiconque donc me confessera et me reconnaîtra devant les hommes, je le reconnaîtrai et le confesserai aussi moi-même devant mon père qui est dans les cieux, et quiconque

me renoncera devant les hommes, le le renoncerai moi-même devant mon père qui est dans les cieux. » Luc a bien pénétré le sens sublimé de ce « moi » fier, et s'il lui a substitué l'expression « Fils de l'homme », c'est que celle-ci est, quand il s'agit de Jésus, son équivalent le plus solennel. Cet exposé montre l'erreur du dernier argument du sagace critique en ce qui concerne la question de Jésus dans Matthieu, XIII, 16. « Le Fils de l'homme » comme attribut de Jésus signifie Messie-Dieu ; la confession de Pierre reconnaît le premier de ces éléments; le second lui sera révélé après la scène de la transfiguration et la preuve donnée par Jésus aux pharisiens que le Messie est le Seigneur de David. Sans la confession de sa messianité, celle de sa divinité aurait été impossible pour un Juif de naissance, et l'on comprend que Jésus ait été charmé d'avoir obtenu cet aveu préalable. Les circonstances faisaient tout plier devant la conception surhumaine ; le Saint-Esprit l'appela dès l'abord « mon fils chéri » (Marc, I, 11 ; Matthieu, III, 17; Luc, III, 22) ; les anges le servirent comme un supérieur, les démons, enfin, le reconnurent comme « Fils de Dieu » (Marc, III, 11 ; cf. I, 34; Matthieu, VIII, 29; Luc, IV, 41) ; les hommes sont appelés à en compléter la série, et l'aveu de Pierre leur fraie la voie.

3) « Deux fois ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου revient dans des interprétations qui sont surtout recherchées (*beliebt*) chez Matthieu et doivent toujours être acceptées avec prudence. D'abord Matthieu, XIII, 34, 41, dans l'explication de la zizanie dans le champ ensemencé, qui manque chez les autres synoptiques et est ajouté chez Matthieu en une place inconvenable. Puis dans Matthieu, XII, 14 : (Il ne sera donné à cette génération que le signe du prophète Jonas), car, de même que Jonas est resté trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, de même le Fils de l'homme restera trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre. Cette explication assez forcée (*etwa hagebüchene Erklärung*) n'est déjà pas authentique par cela seul que Luc ne la connaît pas et qu'il la remplace par une autre, encore avec l'emploi de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Le vrai commentaire, Jésus le donne lui-même au verset 41. Un prophète, accouru d'ailleurs, prêchait la pénitence aux Ninivites, et ceux-ci se

convertirent aussitôt, tandis que, sur les Juifs, qui devaient pourtant être plus ouverts que ceux-là, l'invitation de Jésus à l'amendation ne fait aucun effet. Cela est la signification de l'histoire de Jonas pour les Juifs; ils peuvent en déduire une leçon. Luc comprend juste à moitié, mais il a tort en ce que, peut-être à cause de la chronologie, il renverse l'ordre de Matthieu, XII, 41, et XII, 42. Car Matthieu, XII, 41, doit se joindre directement à XII, 40, tandis que XII, 42, est un pendant d'une signification secondaire; cf. Marc, VIII, 12. »

Si j'ai bien compris M. Wellhausen, la « prudence » commande de n'accepter les interprétations de Matthieu que lorsqu'elles conviennent à ses vues, et de les rejeter sans cérémonie quand elles leur sont contraires. C'est le système mis en œuvre par l'école moderne dans la critique de l'Ancien Testament. Mais, dans ce dernier cas, les remaniements peuvent encore s'excuser parfois à cause de la longue série des années que les textes ont traversée; les écrits évangéliques sont, au contraire, devenus presque aussitôt le bien commun des Églises Des variantes ont certainement existé dès le début; des membres de phrases ont pu tomber ou être ajoutés. Mais l'affirmation qu'un passage est suspect par cela seul qu'il ne se trouve pas rapporté par tous les trois synoptiques excède le droit de la critique raisonnable et verse dans l'arbitraire, d'autant plus que son authenticité serait avidement proclamée s'il était conforme au système prôné. Plus étonnante est pour moi cette ignorance systématique dont les critiques modernes chargent les évangélistes à l'égard des paroles de Jésus. Ces auteurs font la même chose à l'égard des apôtres, en répétant à satiété que ceux-ci avaient toujours besoin que le Maître leur expliquât ses dires, au point que le gros des énigmes n'a disparu pour eux que dans son entretien avec eux après sa résurrection (Luc, XXIV, 44-47). Mais cela s'explique parfaitement par leur conviction que les paroles de Jésus contenaient des mystères difficiles à deviner. Les critiques maintiennent que l'ignorance est le plus bel ornement de toute la compagnie. Ni les apôtres ni les évangélistes n'ont compris un traître mot de l'enseignement du Maître galiléen. Leur erreur capitale et la plus grossière consisterait précisément à chercher dans les logia un mystère qui n'existe que

dans leur imagination : Jésus, la plus forte tête rationaliste de l'époque, prit le titre de Messie uniquement pour jeter à terre les pratiques de la loi de Moïse et de la tradition ; il n'avait pas d'autre ambition et ne prétendait jamais être d'une nature supérieure aux autres hommes. Par malheur, il est tombé dans un milieu mystique et superstitieux. Ses disciples, imbus des préjugés ambiants, le forcèrent à exercer la thaumaturgie, à chasser les démons, à guérir les malades, à nourrir des milliers de personnes avec deux pains, à faire revivre les morts, etc. Ses historiens, les évangélistes, non seulement l'ont représenté comme une incarnation divine et ont grossi ses prodiges, ils ont même eu l'audace de mettre une main sacrilège sur ses logia si sages et si limpides, pour les troubler dans un sens mystique qui respire le dogmatisme le plus étroit et le plus intéressé. Ce n'est pas la première fois qu'une fausse conception historique est renversée, mais que la critique littérale y suffise contre le sens évident d'énoncés concordants des plus anciens documents, voilà ce que j'ai peine à croire. Le fait que l'énoncé relatif au séjour, dans le cœur de la terre, du Fils de l'homme, n'a pas été mentionné par Luc, ne permet aucunement de conclure qu'il ne l'a pas connu. Il s'agit alors de donner un signe, c'est-à-dire de faire un miracle, pour confirmer sa mission ; or, Jésus n'est pas resté enterré pendant trois jours et trois nuits, comme Jonas dans la baleine, voilà pourquoi Luc a supprimé ce parallèle numéral. Mais il en a conservé le fond en disant : Il ne leur sera point donné d'autre signe que celui du prophète Jonas ; car, comme Jonas fut un signe pour ceux de Ninive, ainsi le Fils de l'homme en sera un pour cette nation. » Le signe du prophète Jonas, annoncé au début, détermine le sens de la proposition entière. Ce signe est naturellement sa sortie du ventre de la baleine, que tout le monde connaissait ; c'est par ce miracle, selon Luc, que les Ninivites ont reconnu la vérité de la mission de Jonas, qui, par là, est devenu lui-même un signe pour eux. Le prophète ne devient un signe que par un acte ou un événement insolite (Ézéchiel, XXII, 11 ; XXIV, 24, 27 ; cf. Psaumes, LXXI, 7). Jésus deviendra également un signe pour sa génération par son enterrement temporaire. Il est sûr pour moi que, sans sa préoccupation d'éli-

miner les miracles des logia de Jésus, M. Wellhausen aurait directement abordé dans ce sens qui est l'évidence même. Je ne sais si le verset 41 est bien de Jésus, comme le pense le savant critique, mais il forme parallélisme avec le verset 40 : La reine de Saba est venue de loin pour entendre la sagesse de Salomon, et cependant il y a ici (= je suis) plus que Salomon; les Ninivites ont fait pénitence à la prédication du (prophète) Jonas, et cependant il y a ici (= je suis) plus que Jonas. Le reproche, fondé ou non, n'a plus rien de commun avec l'affaire du signe et ne commente pas le verset 30, qui, envisagé ensemble avec le verset 29, ne laisse rien à désirer en fait de clarté. L'ordre : Ninivites, reine de Saba (Luc), ou reine de Saba, Ninivites (Matthieu), est absolument indifférent.

4) « Il ne reste ainsi que deux passages chez Matthieu et Luc, avant la confession de Pierre, où ils sont d'accord relativement à l'usage de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Matthieu, VIII, 20 ; Luc, IX, 58, et Matthieu, XI, 19 ; Luc, VII, 34. Dans ces deux passages, l'expression est en tout cas plus ancienne et plus importante que dans ceux que nous venons d'examiner. Il paraît cependant qu'elle est faussement déterminée dans le dernier passage et transformée par là en une espèce de nom propre. Au moins, il résulterait un bon sens si on admettait le *barnaś* indéterminé : Jean-Baptiste vient, ne mange pas et ne boit pas, alors ils disent : Il est possédé d'un démon; maintenant vient un homme qui mange et boit, alors ils disent : Un homme qui aime à faire bonne chère et à boire du vin, etc. Jésus peut se nommer ici *barnaś* dans le sens que chacun peut le faire. Dans l'autre passage, Matthieu, VIII, 20, ce n'est pas le même cas. Là il emploie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sans attribut suivant, comme un titre, si la réponse convient d'ailleurs à la circonstance. Un scribe vint et lui dit : Maître, je veux te suivre où tu iras. Mais Jésus lui dit : Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. Cependant, il en résulte toujours que υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου doit en même temps conserver son sens appellatif « l'homme », puisqu'il se trouve en opposition avec les animaux. »

Je crois difficilement qu'après une lecture reposée, M. Well-

hausen ait pu être satisfait de son hypothèse, car, rendons-lui justice, il ne propose son explication que sous forme dubitative. Une antiphrase telle : Jean est venu, un homme est venu, si elle a un sens quelconque, place l' « homme » à un rang inférieur à celui de Jean, sens contre lequel protestent les données unanimes des évangélistes. Le moral sera pire si, par impossible, Jean était ravalé au-dessous de « homme ». Aucun artifice exégétique, manipulant avec l'original *barnaś*, ne saurait venir à bout de cette difficulté brutale, qui détruit la thèse initiale, car le moyen chirurgical du retranchement, M. W. le reconnaît lui-même, n'est pas de mise dans ce cas. Quand on est persuadé avec nous que « l'homme » qui paraphrase le « moi », dans la bouche de Jésus surtout, signifie « Dieu fait homme », la différence essentielle entre Jean-Baptiste et le prédicateur de Nazareth est manifeste. Pour les gens du peuple, dont la vue reste à la surface des choses, le « Fils de l'homme » est un simple homme, et encore un homme qui mange et boit du vin amicalement avec les publicains. Dans Matthieu, VIII, 20, où, de l'aveu même de M. Wellhausen, le sens de « homme » ordinaire ne cadre pas du tout, la signification que je viens de donner à « Fils de l'homme » s'y adapte d'une manière complète. La plainte est hautement émouvante : Les renards ont des tanières et les oiseaux ont leurs nids où ils peuvent se retirer, le Fils de l'homme (= moi, Dieu fait homme pour le salut du genre humain) n'a pas où reposer sa tête. Le contraste est saisissant et accablant pour les contemporains. La simple antithèse « animal, homme » sera une figure banale qui conviendrait au premier mendiant venu.

Je joindrai ici la remarque que M. Wellhausen a ajoutée sur un passage oublié dans l'exposition précédente (p. 209).

5) « Marc, VIII, 38 : Car si quelqu'un rougit de moi et de mes paroles parmi cette race adultère et pécheresse, le Fils de l'homme rougira aussi de lui lorsqu'il viendra, accompagné des saints anges, dans la gloire de son Père. » Matthieu, XVI, 27, et Luc, IX, 26, concordent. Mais Marc ne parle jamais, par ailleurs, du Fils de l'homme en termes semblables, et spécialement Jésus n'appelle jamais chez lui Dieu son Père. Des expressions comme « la gloire de mon Père », « le royaume

de mon Père », lui sont étrangères. Il est remarquable que Luc, au lieu de : « dans la gloire de son Père », dit : « dans sa gloire et dans celle de son Père », et Matthieu dit : « avec ses anges » au lieu de : « avec les saints anges ».

Une nouvelle victime à ajouter à celles que la méthode autoritaire retranche du document par la seule raison qu'elle refuse de se plier à l'idée préconçue du commentateur. L'expression « rougir du Fils de l'homme », même tirée par les cheveux, s'il m'est permis de me servir de cette métaphore pittoresque, ne saurait désigner un homme ordinaire ; elle ne se laisse même pas appliquer au Messie selon la conception juive. Le Messie juif châtie les coupables et sauve les innocents, et, en qualité de simple envoyé de Dieu, il reste insensible aux blasphèmes des uns comme aux glorifications des autres. A défaut de toute accusation matérielle contre Jésus, les disciples de celui-ci ne pouvaient rougir que de sa prétention d'être plus qu'un homme, par conséquent de nature divine, car le messianisme comme rédemption eschatologique échappe, lui aussi, à l'appréciation des hommes. L'argument que « Marc ne parle jamais par ailleurs du Fils de l'homme en termes semblables » est contredit par ce que nous avons établi au début de cette étude. Quoi qu'on dise, chez Marc, le Fils de l'homme, qui distribue à son aise la rémission des péchés (Marc, II, 10), qui est le maître du sabbat (*ibid.*, 28) et qui est celui que la voix céleste a appelé « mon fils chéri » et que les démons ont publiquement nommé « Jésus, fils du Dieu très haut » (*ibid.*, V, 7), est et reste un être divin, et peut appeler Dieu son Père et parler du royaume de son Père quand il le trouve utile. Dans cet ordre de conception, les expressions « avec ses anges » (Matthieu) ou « avec les saints anges » (Marc), et « dans la gloire de son Père » (Marc, Matthieu) en regard de « dans sa gloire et dans celle de son Père » (Luc), n'ont aucune importance. Néanmoins, la préséance de la gloire de Jésus sur celle de son Père, chez Luc, réfléchit un point de vue plus avancé de la doctrine christologique.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Le Dernier Épisode de la Passion.

Sur cet événement brutal qui clôt la Passion du Maître galiléen, nous possédons une légende fondamentale chez Marc, qui revient diversement élargie et ornée chez les deux autres synoptiques.

MARC, XV

22. Et l'ayant conduit jusqu'au lieu (appelé) Golgotha, c'est-à-dire le lieu du Calvaire,

23. ils lui donnèrent à boire du vin mêlé avec de la myrrhe; mais il n'en prit point.

24. Et après l'avoir crucifié, ils partagèrent ses vêtements, les jetant au sort pour savoir ce que chacun en aurait.

25. Il était la troisième heure du jour, quand ils le crucifièrent.

26. Et la cause de sa condamnation était marquée par cette inscription : LE ROI DES JUIFS.

27. Ils crucifièrent aussi deux voleurs, l'un à sa droite et l'autre à sa gauche

28. Ainsi cette parole de l'Écriture fut accomplie : Et il a été mis au rang des méchants.

29. Ceux qui passaient par là le blas-

MATTHIEU, XXVII.

33. Et étant arrivés au lieu appelé Golgotha, c'est-à-dire le lieu du Calvaire,

34. ils lui donnèrent à boire du vin mêlé de fiel, mais en ayant goûté, il ne voulut point en boire.

35. Après qu'ils l'eurent crucifié, ils partagèrent entre eux ses vêtements, les jetant au sort; afin que cette parole du prophète fût accomplie : Ils ont partagé entre eux mes vêtements, et ont jeté ma robe au sort.

36. Et s'étant assis ils le gardaient.

37. Ils mirent au-dessus de sa tête le sujet de sa condamdamnation écrit en ces termes) : C'EST JÉSUS LE ROI DES JUIFS.

38. En même temps on crucifia avec lui deux voleurs, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche.

39. Et ceux qui passaient par là le blas-

LUC, XXIII.

33. Lorsqu'ils furent arrivés au lieu appelé Calvaire, ils y crucifièrent Jésus et (les deux) voleurs, l'un à droite, l'autre à gauche.

34. Et Jésus disait : (Mon) Père, pardonne-leur; car ils ne savent ce qu'ils font. Ils partagèrent ensuite ses vêtements et les jetèrent au sort.

35. Cependant le peuple se tenait là, et le regardait; et les sénateurs, aussi bien que le peuple, se moquaient de lui en disant : Il a sauvé les autres, qu'il se sauve (maintenant) lui-même, s'il est le Christ, l'élu de Dieu.

36. Les soldats même l'insultaient, s'approchant de lui, et lui présentant du vinaigre,

37. en lui disant : Si tu es le Roi des Juifs, sauve-toi toi-même.

38. Il y avait aussi

phémaient, en branlant la tête et (lui disant): Eh bien, toi qui détruis le temple de Dieu et qui le rebâtis en trois jours, sauve-toi toi-même et descends de la croix.

30. Les princes des prêtres avec les scribes, se moquant aussi de lui entre eux, disaient: Il en a sauvé d'autres, et il ne peut se sauver lui-même!

32. Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, afin que nous voyions et que nous croyions! Et ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'outrageaient aussi de paroles.

33. A la sixième heure (du jour), les ténèbres couvrirent toute la terre jusqu'à la neuvième.

34. Et à la neuvième heure, Jésus jeta un grand cri, en disant: Éloï, Éloï, lamma sabacthani? c'est-à-dire, mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?

35. Quelques uns de ceux qui étaient présents, l'ayant entendu, disaient: Voilà qu'il appelle Élie.

36. Et l'un d'eux courut emplir une éponge de vinaigre;

phémaient, en branlant la tête,

40. et (lui) disant: Toi qui détruis le temple de Dieu, et qui le rebâtis en trois jours, que ne te sauves-tu toi-même? Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix.

41. Les princes des prêtres se moquaient aussi de lui, avec les scribes et les sénateurs, en disant:

42. Il a sauvé les autres et il ne peut se sauver lui-même. S'il est le roi d'Israël, qu'il descende présentement de la croix, et nous croirons en lui.

43. Il met sa confiance en Dieu; si donc Dieu l'aime, qu'il le délivre maintenant puisqu'il a dit: Je suis le Fils de Dieu.

44. Les voleurs qui étaient crucifiés avec lui lui faisaient aussi les mêmes reproches.

45. Or, depuis la sixième heure (du jour) jusqu'à la neuvième, toute la terre fut couverte de ténèbres.

46. Et sur la neuvième heure, Jésus jeta un grand cri, en disant: Eli, Eli lamma sabacthani! C'est-à-dire: Mon Dieu! Mon Dieu, pour-

au-dessus de lui une inscription en grec, en latin et en hébreu, où était écrit: CELUI-CI EST LE ROI DES JUIFS.

39. Or, l'un des deux voleurs qui étaient crucifiés (avec lui), le blasphémait en disant: Si tu es le Christ, sauve-toi toi-même, et nous (avec toi).

40. Mais l'autre, le reprenant, lui disait: N'as-tu donc point de crainte de Dieu, toi qui te trouves condamné au même supplice?

41. Encore, pour nous, c'est avec justice, puisque nous souffrons la peine que nos crimes ont méritée; mais celui-ci n'a fait aucun mal.

42. Et il disait à Jésus: Seigneur, souviens-toi de moi, lorsque tu seras arrivé dans ton royaume.

43. Et Jésus lui répondit: Je te dis en vérité, tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis.

44. Il était alors environ la sixième heure du jour; et toute la terre fut couverte de ténèbres jusqu'à la neuvième heure.

45. Le soleil fut obs-

et, l'ayant mise au bout d'un roseau, il la lui présenta pour boire, en disant : Laissez, voyons si Élie viendra le détacher de la croix.

37. Alors Jésus, ayant jeté un grand cri, rendit l'esprit.

38. (En même temps) le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas

39. Et le centurion qui était là présent vis-à-vis de lui, voyant qu'il avait expiré en jetant ce grand cri, dit : Cet homme était vraiment Fils de Dieu.

quoi m'as-tu abandonné?

47. Quelques-uns de ceux qui étaient présents l'ayant entendu (crier de la sorte), disaient : Il appelle Élie.

48. Et aussitôt l'un d'eux courut emplir une éponge de vinaigre, et l'ayant mise au bout d'un roseau, il lui présenta à boire.

49. Les autres disaient : Attendez, voyons si Élie viendra le délivrer.

50. Mais Jésus, jetant encore un grand cri, rendit l'esprit.

51. En même temps le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas; la terre trembla, les pierres se fendirent;

52. Les sépulcres s'ouvrirent, et plusieurs corps de saints, qui étaient dans le sommeil (de la mort), ressuscitèrent;

53. et sortant de leurs tombeaux après sa résurrection, ils vinrent dans la ville sainte, et furent vus de plusieurs personnes.

54. Le centenier, et ceux qui étaient avec lui pour garder Jésus, ayant vu le tremblement de terre et tout

curci et le voile du temple se déchira par le milieu.

46. Alors Jésus, jetant un grand cri, dit : Mon père, je remets mon âme entre tes mains. Et en prononçant ces mots, il expira.

47. Or, le centenier, ayant vu tout ce qui était arrivé, glorifia Dieu, en disant : Certainement cet homme était juste.

48. Et toute la multitude de ceux qui assistaient à ce spectacle, considérant toutes ces choses, s'en retournait en se frappant la poitrine.

ce qui se passait, furent saisis d'une extrême crainte, et dirent : Cet (homme) était vraiment Fils de Dieu.

LA VERSION DE MARC

Cette version constitue, sans aucun doute, la base de toutes les autres en tant que nous les présentent les Évangiles, y compris celui de Jean qui, dans cette occurrence, ne s'éloigne guère des synoptiques, ainsi qu'il lui arrive presque toujours. Sans pouvoir affirmer son accord parfait avec l'Évangile plus ancien qui a pu exister, ce récit se distingue par une sobriété relative en fait de détails miraculeux, lesquels se bornent à deux seulement, savoir l'apparition subite des ténèbres et la déchirure du voile du temple. Tout se passe d'une manière suivie qui nous fait deviner, sans grand effort, la cause des faits annoncés.

a) L'exécution de Jésus est effectuée dans un lieu nommé *Golgotha*, parce que ce nom signifie en hébreu, c'est-à-dire en judéo-araméen, « lieu du crâne », et rappelle ainsi l'idée de la rançon que, selon l'ancienne loi, chaque Israélite devait payer par tête (לגלגלת, Exode, XXXVIII, 26 ; cf. XXX, 15) ; ce symbole est réalisé par la mort du divin Messie (Isaïe, LIII, 5, 11-12).

b) Arrivé sur le lieu du supplice, on offre à Jésus du vin mêlé avec de la myrrhe. C'était, notoirement chez les juifs, un usage recommandé par les Proverbes, XXXI, 6, verset ainsi conçu : « Offrez du vin au désespéré, du vin capiteux à ceux qui ont l'amertume dans l'âme, etc. » Ce sont surtout les femmes pieuses qui préparaient cette boisson engourdissante, afin de diminuer les souffrances des condamnés à mort. Jésus refuse d'en prendre, parce que sa mort doit être ressentie dans toute son horreur pour être capable d'effacer les péchés de tous les croyants.

c) On se partage les vêtements de Jésus, en déterminant

par le sort la part de chacun ; c'est conforme aux Psaumes, XXII, 19, passage messianique qui est dans la bouche de tout juif spécialement le vendredi avant la Pâque, où on le récitait dans la liturgie du temple. A cause de cette notoriété, Marc n'a même pas trouvé nécessaire de citer formellement ce verset.

d) Le crucifiement a lieu à la troisième heure de l'après-midi, qui est précisément l'heure où on apportait l'offrande de la *Minḥa*, מנחה (I Rois, XVIII, 36), offrande ayant le pouvoir d'apaiser la colère divine (I Samuel, XXVI, 19 ; Psaumes, CXLI, 2).

e) Une affiche officielle annonce le crime imputé au condamné par l'inscription : ROI DES JUIFS. C'était la reconnaissance, encore inconsciente, par le monde romain, de la royauté universelle de Jésus. Un précédent a été déjà fait dans cette voie par Ponce-Pilate, qui le désigna ainsi devant les chefs des Juifs.

f) A ses deux côtés furent crucifiés deux voleurs de grand chemin, des brigands (λῃστεις) également accusés de rébellion contre le gouvernement romain, car la loi romaine réservait ce genre de mort aux esclaves rebelles. Dans leur cas, l'accusation était fondée, au moins au point de vue de Ponce-Pilate, qui n'était pas doux pour ces récalcitrants. Grâce à cette coïncidence, la prévision d'Isaïe, LIII, 12, selon laquelle le Messie victime sera compté parmi les pécheurs, s'est accomplie à la lettre.

g) Les passants profèrent des paroles injurieuses et remuent la tête en signe de provocation. C'est une copie fidèle de Psaumes, XXII, 8 : « Tous ceux qui me voient se moquent de moi, ouvrant largement les lèvres, secouant la tête. »

h) Leurs injures se résument dans ces mots : « Toi qui détruis le temple et qui le rebâtis en trois jours, (sauve-toi toi-même, et) descends de la croix. » La finale semble de prime abord mal accordée avec l'initiale ; l'harmonie se rétablit en prenant le membre de phrase que j'ai mis entre parenthèse, et qui se répète au verset suivant comme une expression introductoire. Ironiquement, ils l'engagent à descendre de la croix pour détruire le temple comme il s'est vanté de le faire. Cette imputation est déclarée mensongère par

Marc, qui l'attribue aux machinations d'ennemis implacables, dont le témoignage a été trouvé peu sérieux par les juges eux-mêmes (XIV, 57-59), mais la populace maintient de préférence les accusations piquantes et ne regarde pas de près si elles sont bien fondées.

i) Les prêtres et les scribes se bornent, au contraire, à tourner en ridicule sa prétention au titre de sauveur et de Messie-roi, destiné à délivrer Israël du joug de l'étranger. L'idée que Jésus a entendu parler du salut mystique et spirituel n'a pu se présenter à leur esprit; les apôtres mêmes ne l'ont apprise qu'après la résurrection (XVI, 16).

j) Les deux autres suppliciés ont ajouté à leurs anciens péchés celui du blasphème contre l'innocent, en le considérant comme étant encore plus coupable qu'eux mêmes, trait qui prouve l'hostilité générale du peuple contre la victime.

k) Pendant trois heures les ténèbres couvraient la terre; devant l'agonie du Fils de Dieu, le soleil cessa d'envoyer ses rayons lumineux et s'est comme revêtu de deuil, image bien biblique.

l) Dans les dernières convulsions, Jésus récite à haute voix le premier verset du psaume XXII en hébreu, ***Eli, Eli, lamma ʿazabtani***, dont la version araméenne ***Elaï, Elaï, lama šabaqtani***, était seule courante dans le peuple illettré. Quelques-uns parmi les assistants croyaient qu'il appelait Élie, ce prophète étant devenu l'objet d'une légende qui lui attribuait le métier d'accourir au secours du juste surpris par un danger inévitable.

m) Une seule épreuve manquait encore pour compléter la description du psaume LXIX, 22, relativement à la manière dont le divin supplicié doit être traité par ses ennemis. On y lit : « On mêla du fiel à ma nourriture, et, lorsque j'eus soif, on me fit boire du vinaigre. » L'accomplissement de cette prophétie a été réalisé par l'un des assistants à son insu. Curieux de voir si Élie viendra à l'appel présumé de Jésus, il lui fit parvenir une éponge imbibée de vinaigre que le patient suça jusqu'à suffisance, puis, poussant un dernier cri, visiblement de même teneur que le premier, il rendit l'âme.

n) Ce cri eut deux conséquences des plus graves : Dans

l'intérieur du temple de Jérusalem, le voile qui sépare le sanctuaire accessible aux prêtres seuls de la cour où se tiennent les profanes, fut déchiré en deux depuis le haut jusqu'en bas, miracle prédisant la destruction prochaine du temple et du culte qui s'y rattache. Le second événement, non moins providentiel et formant pendant au premier, est la conversion subite du centenier romain. Ce que l'entêtement des juifs n'a jamais voulu reconnaître, à savoir la divinité de Jésus, le païen romain le reconnut en entendant le dernier cri de celui-ci; il sentit que c'était la voix d'un dieu et non pas la voix d'un homme (cf. Actes, XII, 22), et cette conversion symbolise le ralliement complet des gentils à la doctrine du Fils de Dieu, sauveur du monde. Pilate avait déjà inauguré le dogme messianique, le centenier le complète en lui associant le dogme de la divinité; la nouvelle doctrine est transportée dans un milieu non juif, où elle prendra racine et se développera luxueusement, en regardant avec satisfaction l'écroulement du temple juif et de l'ancienne économie mosaïque.

LES VERSIONS DES AUTRES SYNOPTIQUES

A côté de ce tableau ferme et admirablement composé, les autres synoptiques nous apportent des copies plus ou moins réussies, mais péchant par des additions qui diminuent plutôt l'effet de l'ensemble, en arrêtant le lecteur sur des détails secondaires qu'il pouvait deviner sans effort. Commençons par l'examen du récit de Matthieu qui se rapproche le plus de son modèle.

Première modification. — Au lieu de « vin mêlé avec la myrrhe », qui est une boisson tonique et d'un goût agréable, Matthieu offre « du vin mêlé de fiel », boisson désagréable et nuisible. Par là, l'intention humanitaire des donateurs, ou plutôt des donatrices, est effacée et changée en une intention de cruauté raffinée, d'inspiration subite. Tout cela a pour but de conformer plus étroitement l'incident au début de Psaumes, LXIX, 22 : « Ils ont mis dans ma nourriture du fiel (ראש) », bien qu'ici il ne s'agit point d'un repas. Sous les deux formes, la boisson est refusée par Jésus, mais tandis que, dans le pre-

mier cas, le refus suppose que Jésus connaissait la nature du breuvage et qu'il a agi par un motif de haute conscience, dans le second cas Jésus ne le refuse qu'après en avoir goûté, ce qui donne lieu à la fausse idée que le refus est simplement dû au mauvais goût de la boisson. L'idéal du modèle se matérialise en une irritation du palais.

Deuxième modification. — Celle-ci consiste seulement dans la citation textuelle de Psaumes, XXII, 19, relative au partage des vêtements du supplicié; elle n'a pas d'importance, mais le verset 36 est tout à fait superflu.

Troisième modification. — Dans les paroles injurieuses proférées par les mécréants, Matthieu place deux fois la phrase : « Si tu es le Fils de Dieu » (v. 40) ou « puisqu'il a dit : « Je suis le Fils de Dieu », qui manquent dans la version de Marc. Pour la conversion des Juifs, la croyance à la filiation divine de Jésus avait besoin d'être appuyée plus que ne l'a fait le récit de Marc. C'est une addition commandée par la situation. Par contre, la citation de Psaumes, XXII, 9, pouvait être supprimée avec avantage pour l'allure du récit.

Quatrième modification. — Le verset clamé par Jésus est rapporté sous la forme hébraïque : *Éli, Éli, lamma...* « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi... », ce qui s'adapte très bien à la confusion avec le nom d'Élie; mais le verbe : « m'as-tu abandonné? » qui est en hébreu *ʿazabtani*, conserve la forme araméenne *sabacthani*. Peut-être cette inconséquence provient-elle d'un copiste postérieur.

Cinquième modification. — Matthieu ne se contente pas de mentionner la déchirure subite du voile du temple, il lui faut des miracles plus populaires. Il ajoute donc le phénomène biblique général du tremblement de terre, qu'il fait suivre immédiatement de l'ouverture des sépulcres et de la résurrection de plusieurs corps des saints qui se montrèrent à plusieurs personnes dans la ville sainte de Jérusalem. Pourquoi cette résurrection éphémère? Simplement pour faire accomplir le début du dire de Daniel, XII, 2 : « Et plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière s'éveilleront. » L'application de cette prévision, au temps de la mort du Fils de Dieu, s'explique par l'expression du verset précédent, qui caractérise

ce moment comme « un temps d'angoisse qui n'est pas arrivé depuis que les peuples existent (sur la terre) ». Grâce à ce renfort de miracles extraordinaires, la conversion du centenier et de « ceux qui étaient avec lui pour garder Jésus », donc conversions de païens en masse, se comprend plus facilement et gagne plus de relief que la conversion par impulsion intérieure de l'unique centenier, selon le récit de Marc. Les Juifs seuls restent impassibles devant ces prodiges extraordinaires ; leur rejet final est bien mérité.

LA VERSION DE LUC

Pour cette catastrophe tragique entre toutes, on s'attend chez Luc à une représentation touchante et frémissante de compassion et du plus tendre épanchement, comme contrepoids logique et éloquent de la belle scène de la *naissance*, qu'il a traitée avec un soin éminemment artistique. Nous n'avons rien de tout cela. Très remarquable dans l'idylle lyrique, Luc semble insensible aux douloureux élans de la tragédie. Il s'est contenté de résumer sèchement les versions antérieures, en y faisant quelques coupes regrettables qui détruisent l'harmonie de l'ensemble, et, tout en introduisant des modifications pour compléter les prédictions d'Isaïe, il nous donne au bout du compte un squelette prosaïque évhémérisé de la belle prosopopée des autres synoptiques, surtout de celle de Marc. Cette façon d'agir a d'ailleurs des précédents chez cet évangéliste, comme on l'a vu plus haut au sujet du poème de la tentation, du sermon sur la montagne et de la généalogie de Jésus. C'est donc un procédé coutumier qu'il suffit de constater. Voici les modifications qui lui sont propres.

a) Il supprime l'offre du vin mêlé avec de la myrrhe, dont l'utilité lui paraît douteuse, et il la remplace par la prière de Jésus : « Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Il complète ainsi une véritable lacune laissée, probablement par mégarde, dans le récit des autres synoptiques. L'exécution de Jésus au milieu de malfaiteurs est conforme à Isaïe, LIII, 12, mais cette partie du verset porte, après les mots : « Il a été mis au rang des pécheurs », littéralement :

« Mais lui, il a remis les péchés de plusieurs et a prié pour les méchants »; l'addition de Luc est donc des plus urgentes et n'est l'écho d'aucun mouvement psychique intérieur.

b) Il fait offrir du vinaigre aussitôt après le crucifiement, ce qui est contraire à la donnée des autres synoptiques, fondée sur Psaumes, LXIX, 22, constituant la dernière trahison des ennemis à l'égard du juste. Outre cela, l'apport du vinaigre manque de tout lien imaginable avec les paroles outrageantes des soldats : « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même », paroles qui sont suffisamment embrouillées, car la conclusion naturelle doit être : « Fais venir tes sujets pour te sauver et te faire descendre de la croix. »

c) Dominé par son zèle de conversionniste, Luc désagrège délibérément le rôle providentiel des deux compagnons du supplice. La touchante scène du divin Messie agonisant au milieu de criminels de bas étage, qui ne cessent de l'outrager par leurs sarcasmes, est piteusement défigurée et réduite en deux tronçons aussi plats l'un que l'autre. Il n'y a plus qu'un seul insulteur; l'autre vaurien, touché soudainement par la grâce, l'apostrophe en disant : « N'as-tu donc pas crainte de Dieu, toi qui te trouves condamné au même supplice? » Et ce néophyte singulier, ayant fait confession de ses propres crimes et de l'innocence de Jésus, demande à celui-ci « de se souvenir de lui quand il sera arrivé dans son royaume », et enfin, chose plus singulière, Jésus accueille sa demande par les mots : « Je te dis, en vérité, tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis. » Le narrateur a perdu de vue que Jésus devait encore rester trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, puis ressusciter et se montrer pendant quarante jours à ses disciples (Actes, I, 3) avant de monter au ciel. Et quand même les mots « avec moi » seraient une interpolation postérieure, on conviendra que tout ce colloque interrompt, à son désavantage, l'allure majestueuse de l'épisode dans la rédaction des évangélistes plus anciens.

d) Le dernier cri de Jésus était : « Mon père, je remets mon âme entre tes mains. » C'est une addition qui comble la lacune du cri tout de douleur et inarticulé du mourant, auquel se sont arrêtés les autres évangélistes. L'exclamation est pui-

sée dans Psaumes, XXXI, 6, et a pour but de sceller la résignation de la victime à son sort. On y reconnaît de nouveau la tendance à renforcer l'effet scénique.

e) Écrivant en vue de païens de naissance, Luc a omis l'épisode de l'ouverture des sépulcres et de l'apparition de plusieurs morts ressuscités à Jérusalem; il a aussi atténué l'expression « Fils de Dieu », très impropre dans la bouche du centenier ignorant la doctrine de Jésus, en « homme juste ». D'autre part, Luc lui-même sort de la situation, en laissant « glorifier Dieu » par le centenier romain ; il est vrai que la formule, « furent saisis de crainte », employée par Marc et Matthieu, ne pouvait pas servir non plus.

Après ces détails comparatifs, on est autorisé à conclure que, malgré les nombreuses modifications qui s'y sont introduites, la version de Luc ne saurait être envisagée que comme un pendant des deux autres et tout particulièrement de celle de Matthieu, quand même elle semble suivre une voie différente.

J. HALÉVY.

Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque.

Les dernières fouilles de la mission de M. Morgan en Susiane ont fait connaître au monde étonné le code babylonien composé par le célèbre roi Hammourabi, que la Genèse mentionne, sous le nom d'Amraphel, comme contemporain d'Abraham, vers 2150 avant l'ère vulgaire (Genèse, XIV). La stèle a été transportée de Babylone à Suse par un roi élamite, pendant une invasion en Babylonie, en qualité de trophée, et plusieurs paragraphes des lois ont été grattés, afin d'y faire graver le nom du roi vainqueur, mais ce projet n'a pas reçu d'exécution. Le bas-relief qui surmonte la stèle figure le dieu Šamaš assis, dictant ces lois à Hammourabi se tenant debout dans une attitude respectueuse et prêtant attention au divin enseignement. Ces lois ont été traduites à perfection et publiées par le P. V. Scheil dans le tome IV des *Mémoires* de la Mission de M. de Morgan (Textes élamites sémitiques, 2e série). Le contenu de ce plus ancien code du monde rappelle, à certains points de vue, la législation mosaïque telle que nous l'offrent les divers écrits du Pentateuque; j'ai donc pensé que la comparaison des lois se rapportant à des cas analogues sera bien accueillie par les lecteurs de la *Revue*. C'est le but et la raison d'être de l'exposé suivant.

Légitimation des maléfices.

« § 1. Si quelqu'un a ensorcelé un homme en jetant l'anathème sur lui et sans l'avoir prouvé coupable, il est digne de mort.

« § 2. Si quelqu'un a jeté un maléfice sur un homme, sans l'avoir prouvé coupable, le maléficié se rendra au fleuve et s'y plongera. Si le fleuve le garde, sa maison passe à celui qui lui a jeté le maléfice; si le fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi est digne de mort, et c'est celui qui a subi l'épreuve de l'eau qui s'empare de la maison de l'autre. »

Depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes, on croyait à la puissance des opérations magiques; le bas peuple, même

dans les pays civilisés, y croit encore. En Babylonie, la corporation des mages jouissait d'une autorité qui se rapprochait de celle des prêtres. Quand quelqu'un avait éprouvé un tort dont la réparation lui était refusée, il se vengeait en jetant un sort à l'adversaire afin de le faire périr plus ou moins rapidement. Les démons malfaisants étaient les agents de la sorcellerie. Le code Hammourabi reconnaît officiellement l'existence de la magie noire, mais il en limite l'usage au cas où le tort subi peut être prouvé, visiblement au moyen de témoins. Dans le cas contraire, l'ensorcellement est assimilé à un meurtre prémédité qui attire la peine de mort.

A ce sujet, le livre de l'Alliance (Exode, XXII, 17) présente une sentence générale :

« Tu ne laisseras vivre aucune sorcière (מכשפה לא תחיה). »

Cette tournure montre que, d'une part, la magie en général était assimilée à l'idolâtrie, qui est passible de mort, et que, d'autre part, ce faux art n'était pas organisé en corporation officielle à cette époque en Israël, mais restait l'occupation occulte de certains individus, surtout de femmes (I Samuel, XXVIII, 3, 7; Ézéchiel, III, 17). Sur l'épreuve de l'eau, voir § 132.

Irrévocabilité du jugement.

« § 3. Si un juge a prononcé un jugement, rendu un arrêt par acte scellé, et si ensuite il a annulé sa sentence, il comparaîtra pour cette cassation, et il acquittera douze fois la revendication qui faisait le fond du débat; il sera destitué de sa charge sans retour et ne pourra plus jamais siéger avec des juges. »

Cette loi a pour but de provoquer le respect de la chose jugée. Le jugement est sans appel dès le moment que le sceau de la justice a été apposé sur la sentence écrite. Le juge peut s'être trompé, sa sentence reste inviolable, et lui-même ne peut la rapporter sans risquer d'acquitter douze fois la somme en litige et de perdre sa place sans réhabilitation possible. Fonctionnaire du gouvernement qui le paie, toute réflexion person-

nelle lui est interdite, et, comme le soldat dans l'armée, il n'a qu'à remplir le rôle qui lui est prescrit.

Chez les Hébreux, l'office de juge incombait aux descendants de la tribu de Lévi, prêtres et lévites proprement dits, qui vivaient, les uns des sacrifices, les autres des dîmes des particuliers. Leur dépendance du peuple, sauf abus de la part des gouvernants, était plus grande qu'en Babylonie. Leur sentence semble avoir pu être soumise au tribunal supérieur de Jérusalem (Deutéronome, XVII, 8-13). Pendant le second temple et à l'époque talmudique, le juge, la plupart du temps un rabbin chargé d'office de la besogne, était responsable du jugement rendu, et, en cas d'erreur, il devait restituer la somme litigieuse à l'ayant-droit. R. Tarphon, ayant été un jour victime d'une erreur judiciaire, ses collègues lui disaient malicieusement : « Ton ânesse est partie, ô Tarphon! » (הלכה חמורך טרפון).

Vol du trésor sacré.

« § 6. Si quelqu'un a volé le trésor du temple ou du palais, il est digne de mort, et celui qui a reçu l'objet volé est aussi digne de mort.

« § 8. Si quelqu'un a volé un bœuf, mouton, âne, porc, barque, au temple et au palais, il en paiera trente fois la valeur; à un noble, il en paiera dix fois la valeur, et, s'il n'a pas de quoi rendre, il est digne de mort. »

Au sujet du vol, le législateur babylonien distingue trois cas : 1° vol du trésor du temple ou du palais; voleur et receleur sont punis de mort; 2° vol d'un animal ou d'un objet appartenant au temple ou au palais; le voleur en paiera trente fois la valeur; 3° si ces objets appartiennent à un noble, il y aura à payer dix fois la valeur; il est mis à mort s'il ne peut pas acquitter cette somme.

Le texte garde le silence sur le cas, pourtant plus fréquent, où l'objet volé appartient à un simple bourgeois; à en juger d'après les condamnations de même genre qu'on voit plus loin, l'amende comporte la moitié de la restitution accordée au noble, c'est-à-dire cinq fois la valeur de l'objet.

La loi du Pentateuque range tous les vols dans la catégorie

d'attentat au bien du bourgeois : « Ne vole pas ! », dit le Décalogue. La peine de mort n'est pas édictée pour cette infraction, mais la loi distingue entre le cas où l'objet volé a été avantageux au voleur et celui où il ne lui a pas encore profité ; puis, la restitution est plus forte si l'animal volé est d'une valeur plus considérable. Dans le texte traditionnel, l'article concernant le vol d'animaux (Exode, XXI, 37-XXII, 3) a été troublé par l'intercalation erronée d'un article (XXII, 1-2 *a*) qui doit venir après XXII, 3. Le texte se rétablit donc comme il suit :

« Si quelqu'un vole un bœuf ou un mouton, et s'il l'a égorgé ou vendu, il rendra cinq bœufs pour le bœuf (volé) et quatre moutons pour le mouton (XXII, 2 *b*) ; il doit payer ; s'il n'a pas (de quoi payer), on le vendra pour (le prix) de son vol.

« (XXII, 3) Si l'animal volé se trouve encore aux mains du voleur, bœuf, âne, mouton, vivants, il paiera deux pour un. »

Objet perdu.

« § 9. Si quelqu'un, ayant perdu un objet, le retrouve chez un autre ; si le détenteur de l'objet dit : Un vendeur me l'a vendu et je l'ai acheté devant témoins, et si le propriétaire dit : J'amènerai des témoins qui reconnaîtront mon bien, alors l'acheteur amènera son vendeur et les témoins de l'achat ; le propriétaire réclamant amènera les témoins reconnaissant l'objet perdu, le juge appréciera leur témoignage, tous diront sous serment ce qu'ils savent, et le vendeur sera assimilé au voleur et jugé digne de mort. Le propriétaire reprendra son objet, l'acheteur se dédommagera sur la maison du vendeur. »

Les juges auront à apprécier si la vérité est du côté des témoins du propriétaire ou du côté de ceux du vendeur. Malgré la contradiction, il n'y a pas cas certain de faux témoignage, car le propriétaire peut avoir acquis l'objet après la première vente. C'est une question de date que les juges auront à examiner. Le vendeur coupable est assimilé au voleur et condamné à mort, et sa maison servira à dédommager l'acheteur.

Dans la loi de l'Exode, le même cas est mentionné XXII, 8 :

« Sur tout objet de forfait : bœuf, âne, vêtement, toute

sorte d'objet perdu dont (le propriétaire) dira : C'est cela, la cause des deux (adversaires) sera apportée aux juges. Celui que les juges déclareront coupable paiera à l'autre deux fois la valeur de l'objet. »

Celui qui s'approprie un objet perdu est ici encore assimilé au voleur qui, dans cette législation, au lieu d'être mis à mort, est quitte en payant deux fois la valeur de l'objet.

Vol d'un homme.

« § 14. Si quelqu'un a volé un enfant, il est digne de mort. »

Le vol d'un enfant étant plus facile que celui d'un adulte, c'est ce vol qui est spécialement mentionné, probablement afin d'obvier à l'excuse que l'enfant ne rapporte aucun profit immédiat au voleur et a encore besoin d'être soigné.

Le code hébreu parle de l'homme en général, sans distinction d'âge (Exode, XXI, 16) :

« Celui qui a volé un homme, qu'il l'ait vendu ou qu'il se soit trouvé entre ses mains, est digne de mort. »

Fuite d'un esclave.

« § 15. Si quelqu'un a favorisé la fuite d'un esclave mâle ou femelle, du palais ou de chez un noble, il est digne de mort.

« § 16. Si quelqu'un a abrité chez soi un esclave mâle ou femelle qui est en fuite du palais ou de chez un noble, et, sur l'ordre du majordome, ne l'a pas livré, le maître de cette maison est digne de mort.

« § 17. Si quelqu'un s'est emparé dans les champs d'un esclave mâle ou femelle en fuite et l'a ramené à son maître, celui-ci lui donnera deux sicles d'argent.

« § 18. Si l'esclave ne veut pas nommer son maître, on devra le conduire au palais où on le questionnera, et on le rendra à son maître.

« § 19. Si, après que l'esclave a été trouvé en sa possession, il le tient enfermé dans sa maison. (Autre acception.) Si,

après s'être emparé de l'esclave, il le tient enfermé chez lui, il est digne de mort.

« § 20. Si un esclave s'est échappé des mains de celui qui s'en était emparé, celui-ci jurera devant le maître de l'esclave et il sera quitte. »

Fortes garanties aux maîtres d'esclaves dont la possession formait la richesse principale par les travaux des champs et la garde des bestiaux qui se faisaient par leurs mains. Toute tentative de soustraire l'esclave à l'autorité de son maître, en favorisant sa fuite ou en lui accordant un abri, attire la peine de mort.

En contradiction absolue avec cet esprit, la loi hébraïque édicte (Deutéronome, XXIII, 16-17) :

« Tu ne livreras pas à son maître l'esclave qui se serait réfugié auprès de toi.

« (L'esclave) s'établira près de toi, au milieu de ton pays, dans le lieu qu'il choisira, dans une de tes villes, où il lui plaira ; ne le maltraite pas. »

Pâturage usurpé.

« § 57. Si un berger ne s'est pas entendu avec le propriétaire d'un champ pour y faire paître ses moutons, et, à l'insu de ce dernier, y a fait paître son bétail, le propriétaire fera lui-même la moisson, mais le berger lui donnera en surplus 20 *gur* de blé par 10 *gan* de superficie. »

Un cas analogue est envisagé dans l'Exode, XXII, 4, où le texte exige, à mon avis, une légère correction de points-voyelles ; voici comment je le comprends :

« Si quelqu'un change en pâturage un champ ou une vigne, et si, en laissant libre son bétail, ce bétail paît dans le champ d'un autre, il doit payer le produit du meilleur terrain de son champ ou de sa vigne (d'égale étendue). »

Je lis יְבַעֵר au lieu de יַבְעֵר, forme qui ne peut signifier que « faire brûler, incendier ». Le dommage a été causé à l'insu de l'accusé, qui a déjà fait la moisson ou la vendange. Le législateur babylonien a au contraire en vue le cas où le berger a lâché son bétail dans un champ avant la moisson.

Protection de rebelles.

« § 109. Si, chez une marchande de vin, des rebelles se réunissent, et si elle ne les saisit pas pour les conduire au palais du gouvernement, elle est digne de mort. »

Les débits de vin tenus par des femmes sont partout considérés comme de mauvais lieux et évités par les gens honnêtes. Ils forment le repaire ordinaire des criminels de toute sorte et des étrangers louches qui n'osent pas se montrer en public. Cela rappelle l'histoire des explorateurs envoyés à Jéricho et qui trouvèrent asile dans la maison de Raḥab la courtisane, רחב הזונה (Josué, II, 1). Le Targum traduit הזונה par פונדקיתא = πανδόκισσα. Ces maisons étaient sous la surveillance de la police, aussi bien en Babylonie que dans la Palestine préisraélite (*ibid.*, II, 2-3).

Commis voyageur infidèle.

« § 112. Si quelqu'un, se trouvant en voyage, remet à un autre de l'argent, de l'or ou des pierres précieuses pour les faire transporter, si le messager ne livre pas où il doit tout ce dont il est chargé, mais le garde pour lui-même, le propriétaire le fera comparaître en justice et cet individu paiera cinq fois tout ce qui lui avait été confié. »

Ce cas précis n'est pas spécifié dans la loi du Pentateuque, où il est compris sous la qualification générale de רבר פשע dans l'Exode, XXII, 8, passage cité plus haut.

Vente des membres de la famille.

« § 117. Si quelqu'un, ayant contracté une dette, vend sa femme, son fils, sa fille, et les livre au travail forcé et à la sujétion, l'acheteur co-acteur les emploiera trois années, et la quatrième les affranchira.

« § 118. Si c'est un esclave mâle ou femelle qui est livré au travail forcé, si le négociant l'a fait amener ailleurs et le vend, point de réclamation. »

L'Exode, XXI, 2, établit une distinction entre l'esclave mâle

et l'esclave femelle : le premier sert pendant six années et est affranchi la septième, et, s'il est marié, sa femme est également affranchie. La serve, au contraire, si son maître ne l'épouse pas, peut être rachetée avant ce terme (והפדה) et ne peut être vendue à un autre. Si elle est épousée par le fils de son maître, elle recouvre le droit de femme libre, et, en cas de contravention, elle est affranchie sans avoir à payer aucune indemnité à l'acheteur. Le travail forcé est tout à fait défendu (Lévitique, xxv, 43, 46, 53).

Vente de serve mère.

« § 119. Si quelqu'un, ayant contracté une dette, a vendu sa serve qui lui a donné des fils, le maître de la serve reversera au négociant l'argent qu'il a payé, et libérera ainsi sa serve. »

Atténuation à la stipulation du § 117, d'après laquelle le négociant peut vendre sa serve. Cette faculté est ici restreinte au seul cas où elle n'aurait pas donné des enfants à son maître; dans le cas affirmatif, le vendeur peut l'affranchir en reversant la somme reçue à l'acheteur.

La loi du Lévitique, en posant le principe qui assimile l'esclave hébreu au journalier, rend impossible toute aliénation de l'esclave indigène (Lévitique, xxv, 39-43). On ignore quelles étaient les dispositions de la loi de l'Exode à ce propos.

Mise en dépôt.

« § 122. Si quelqu'un veut mettre en dépôt de l'argent, de l'or ou toute autre chose, il devra faire connaître à des témoins l'objet du dépôt et fixer les obligations, et alors il pourra mettre en dépôt.

« § 123. Si, sans témoin ni convention, on a mis en dépôt, et s'il survient une contestation, il n'y a pas cause à réclamation.

« § 124. Si quelqu'un, ayant mis en dépôt devant témoins or, argent ou toute autre chose, le dépositaire conteste, on le fera comparaître en justice, et il rendra intégralement ce qu'il contestait.

« § 125. Si quelqu'un, ayant mis quoi que ce soit en dépôt, cet objet, avec l'avoir du maître de la maison, s'est perdu par suite d'effraction ou d'escalade, le propriétaire de la maison qui est en faute compensera intégralement tout le dépôt qui lui avait été remis et dédommagera le dépositaire. Lui-même s'occupera de son avoir perdu, et s'en prendra au voleur.

« § 126. Si quelqu'un, n'ayant pas perdu un objet, prétend l'avoir perdu ou exagère son dommage, il devra, en tenant compte de ce qui n'a pas péri, revendiquer devant la justice son dommage, et on lui donnera intégralement tout le dépôt et on compensera son dommage. »

Cette loi pose pour principe qu'un dépôt en valeurs ou en d'autres objets n'est reconnu par la justice que lorsqu'il a été fait devant témoins, qui fixent aussi les obligations mutuelles, ce qui semble indiquer que le dépositaire recevait une rémunération. Une contestation tardive de sa part n'est donc pas recevable. Si, par suite d'un vol par effraction, le dépositaire allègue que son propre avoir a disparu en même temps que les valeurs déposées chez lui, c'est en qualité de propriétaire d'une maison mal gardée qu'il doit indemniser le déposant et s'en prendra au voleur pour recouvrer son avoir perdu.

L'Exode traite de cas similaires (XXII, 6-12). Si l'on retire le verset 8, qui se place convenablement après le verset 12, puisqu'il se rapporte à un sujet différent, celui relatif aux objets perdus, on a le groupe suivant :

« 6. Si quelqu'un donne à un autre homme de l'argent ou des ustensiles à garder, si les objets ont été volés dans la maison de cet homme; si le voleur est trouvé, il paiera deux fois (la valeur des objets).

« 7. Si le voleur n'a pas été trouvé, le maître de la maison sera invité à se présenter devant les juges pour voir s'il n'a point mis la main sur le bien de son prochain.

« 9. Si quelqu'un donne à un autre homme un bœuf, un mouton ou tout autre animal à garder, si l'animal meurt, se casse les membres ou est emmené en captivité, sans que personne y ait assisté ;

« 10. Un serment par Yahwé aura lieu entre eux comme quoi (le gardien) n'a point mis la main sur le bien de son sem-

blable; le propriétaire prendra (l'animal mort ou blessé) et (le gardien) n'aura rien à payer.

« 11. Si l'animal a été volé chez le gardien, celui-ci le paiera à son propriétaire. »

Le verset 12, traitant d'un animal déchiré par un fauve, s'y rattache très bien dans le texte hébreu, mais, comme ce cas en est séparé dans le code babylonien, je le réserve pour plus loin.

Diffamation d'une femme.

« § 127. Si quelqu'un diffame une prêtresse (?) ou une femme mariée, sans en faire la preuve, on le jettera devant le juge et on lui rasera le front. »

La loi hébraïque défend la calomnie en général : « Ne calomnie pas ton prochain » (Lévitique, XIX, 15), mais ne stipule pas la peine infligée au calomniateur; la coutume a pu varier selon le dommage causé.

Contrat de mariage.

« § 128. Si quelqu'un a épousé une femme sans un contrat, cette femme n'est pas épousée. »

A l'époque biblique, on ne trouve pas de trace certaine d'un contrat de mariage; le consentement des parents et de la jeune fille et la présentation ou la promesse d'une dot constituaient les fiançailles, et la cohabitation achevait le mariage. L'acte écrit, dit כתובה, paraît être une institution pharisienne.

Adultère.

« § 129. Si la femme de quelqu'un a été surprise dormant avec un autre, on les liera ensemble et on les jettera à l'eau, à moins que le mari ne fasse quartier à sa femme et que le roi ne fasse quartier à son serviteur. »

Les complices de l'adultère sont condamnés à la mort par l'immersion. Il y a cependant une issue de salut, pour la femme coupable, dans l'indulgence de l'époux lésé; pour

1. *Aššat amîlim* = אשת איש.

l'homme corrupteur, dans l'indulgence du roi pour son serviteur. Si les deux cas coïncident, le ménage se continue légalement comme auparavant. On voit à quelle dépravation de mœurs cette loi pouvait et devait aboutir. Dès lors, les riches et les puissants étaient à peu près sûrs de l'impunité en faisant du zèle dans l'intérêt du roi. D'autre part, les femmes dissolues obtenaient facilement le silence et même l'acquiescement de leurs maris bourgeois, dominés par la crainte des puissants du jour. Quant au roi, maître absolu de ses sujets, il va sans dire que ses caprices luxurieux n'étaient arrêtés par aucun obstacle matrimonial, et que personne ne pouvait l'accuser d'avoir dépassé ses droits.

Chez les Hébreux, la pureté de la famille était mieux garantie par le principe de l'égalité absolue devant la loi. La débauche des rois et des grands constitue un des thèmes les plus fréquents du réquisitoire des prophètes. Défendu par le Décalogue, l'adultère entraîne pour les complices la peine de mort (Lév., xx, 10) par lapidation selon les saducéens (Jean, viii, 5), par étranglement selon les pharisiens (אשת איש בחנק); les restrictions par égard au rang du corrupteur sont inconnues, et l'indulgence appartient à Dieu seul (II Samuel, xii, 13; Ézéchiel, xviii, 21; Marc, ii, 7).

Viol.

« § 130. Si quelqu'un, violentant la femme d'un homme, femme (encore) vierge, et demeurant encore chez son père, dort avec elle, s'il est pris, cet homme est digne de mort et cette femme est acquittée. »

Viol d'une jeune fille pendant les fiançailles. Le fait de violence ne peut être constaté que par les cris et protestations de la victime, qui sont présumés sincères. La fiancée est considérée, à ce sujet, comme une femme mariée.

Le même point de vue domine dans le Deutéronome, xxii, 23-24, avec cette stipulation expresse que l'acquittement de la femme, si l'attentat eut lieu dans la ville, est subordonné au fait qu'elle a crié au secours en se voyant attaquée.

Femme maudite.

« § 131. Si une femme a été maudite par son mari, bien qu'il ne l'ait pas surprise à dormir avec un autre, elle en jurera par le nom de Dieu et retournera chez elle dans la maison de son père. »

Il s'agit vraisemblablement d'un serment fait par le mari sous forme de malédiction, de ne plus avoir aucune relation avec sa femme, qu'il soupçonne d'infidélité sans pouvoir l'accuser publiquement. Alors la femme affirme sous serment son innocence et retourne chez son père; le mariage est momentanément suspendu.

Un cas semblable est prévu dans la législation talmudique, stipulant que le mari doit divorcer et restituer la dot de sa femme (המדיר הנאה מאשתו יוציא ויתן כתובה).

Femme soupçonnée.

« § 132. Si, au sujet d'un autre homme, le doigt se lève contre la femme de quelqu'un, et si elle n'a pas été surprise couchant avec un autre; à cause de son mari, elle subira néanmoins l'épreuve du fleuve. »

La coutume babylonienne comportait l'épreuve judiciaire nommée ordalie ou jugement de Dieu, si fréquent au moyen âge en Europe. L'épreuve de l'eau est seule mentionnée ici.

Cette épreuve si dangereuse et cruelle a été transformée dans le Pentateuque en l'épreuve dite des eaux amères, consistant en eau saupoudrée de poussière prise au fond du sanctuaire, avec laquelle on avait effacé la tablette du serment. La femme soupçonnée, après avoir été admonestée, buvait cette eau, et si, aucun accident fâcheux ne s'ensuivait pour elle, elle était reconnue innocente (Nombres, v, 11-31).

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Le Culte d'une tête d'âne.

Parmi les fables débitées par Apion sur la religion juive, l'une des plus curieuses est sans doute celle relative au culte d'une tête d'âne placée dans le temple de Jérusalem. Josèphe y consacre une réfutation en règle dans le passage suivant (*C. Apion*, II, 9, éd. Niese), d'après la traduction de M. Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 49-50) :

« Apion continue, en jouant le dévot, à railler (le temple des juifs), et ajoute à ses fables le témoignage de Mnaséas. Cet auteur raconte, à l'en croire, qu'il y a très longtemps, les Juifs et les Iduméens étant en guerre dans une certaine ville des Iduméens appelée Dora, un homme attaché au culte d'Apollon vint trouver les Juifs : il s'appelait Zabid. Cet homme leur promit de leur livrer Apollon, le dieu de Dora (*Doriensium*), qui se rendrait lui-même à leur temple, à condition qu'ils s'éloigneraient tous de la ville. Toute la multitude des Juifs le crut sur parole. Cependant Zabid fabriqua une machine de bois dont il s'enveloppa et où il fixa trois rangs de lumières; ainsi équipé, il se mit en marche, ayant de loin l'apparence d'une constellation qui voyagerait à travers la terre. Les Juifs, frappés de stupeur par ce spectacle étrange, restèrent à distance et se tinrent cois. Zabid arriva tranquillement jusqu'à leur temple, enleva la tête d'or du baudet (c'est ainsi qu'il s'exprime en faisant le plaisant) et retourna promptement à Dora. »

La réponse de Josèphe est fort importante pour l'éclaircissement de cette malveillante anecdote. Nous la reproduisons littéralement d'après la traduction de Buchon :

« Ne puis-je pas dire avec vérité qu'Apion n'a pu faire un conte si impertinent sans montrer qu'il est lui-même le plus grand âne et le plus effronté menteur qui fut jamais, puisque ces lieux dont il parle sont imaginaires et que son ignorance est si grande qu'il ne sait pas que l'Idumée confine à notre pays auprès de Gaza et n'a point de ville qui se nomme Dora.

Il y en a bien une en Phénicie, auprès du mont Carmel, qui porte ce nom, mais elle n'a point de rapport à ce qu'Apion dit si mal à propos, étant éloignée de quatre journées de l'Idumée.

« Sur quoi se fonde-t-il aussi pour nous accuser de ne reconnaître point pour dieux ceux que les étrangers adorent, puisqu'il veut nous persuader que nos pères avaient cru si facilement qu'Apollon venait vers eux et qu'il marchait sur la terre tout environné d'étoiles? N'avaient-ils jamais vu de lampes et de flambeaux, eux qui en avaient une si grande quantité? Ce prétendu Apollon pouvait-il marcher à travers un pays si extrêmement peuplé sans rencontrer quelqu'un qui eût découvert sa fourbe? Et aurait-il, dans un temps de guerre, trouvé les bourgs et les villes sans garde? Je ne parle point des autres absurdités qui se rencontrent dans cette ridicule histoire. Mais je ne saurais ne pas demander comment il se peut faire que les portes du temple, qui, ayant ...[1] coudées de haut, 20 de large, et étant toutes couvertes de lames d'or, étaient si pesantes qu'il ne fallait pas moins de deux cents hommes pour les fermer chaque jour et que ç'aurait été un crime de les laisser ouvertes, l'eussent été si facilement par cet imposteur tout revêtu de lumière, et qu'il eût pu seul emporter cette pesante tête d'âne d'or massif. Je demande aussi s'il l'a donnée à quelque Apion pour la rapporter, afin qu'Antiochus l'y trouvât pour donner sujet à ce second Apion d'inventer une telle fable. »

Faisons d'abord une remarque verbale. La réfutation s'adresse uniquement à Apion; aucun autre auteur n'y est visé. Cette circonstance me paraît fort peu favorable à la correction de Niese, qui introduit Mnaséas de Patras ou de Patara comme informateur d'Apion. Dans ce cas, Josèphe aurait pris à parti cet auteur d'ignorer la géographie de la Palestine et la non-existence, dans l'Idumée, d'une ville portant le nom de Dora. Mnaséas, il est vrai, est cité par Josèphe comme ayant parlé du déluge et de la longévité des premiers hommes[2], mais

1. Les chiffres sont effacés.
2. Th. Reinach, T. G. R. J., page 49, note 1.

cela ne force pas à supposer qu'il ait été l'inventeur de cette fable. Josèphe dit formellement qu'Apion l'a rapportée au nom de Posidonius et d'Apollonius Molon, selon lesquels Antiochus Épiphane, en pillant le temple de Jérusalem, aurait trouvé, dans le trésor sacré, une tête d'âne qui était d'or et de grand prix. Il n'y est même pas question que cette tête ait été l'objet d'un culte; les dieux ont leur place dans l'adyton, et nullement dans le trésor destiné à conserver les revenus du sanctuaire. C'est Apion qui a controuvé cette adoration de l'âne, afin d'abaisser le culte juif au-dessous du culte égyptien, qui divinisait certaines espèces d'animaux. Mais, comme la zoolâtrie seule ne suffisait pas pour justifier le pillage du temple de Jérusalem en temps de paix, il inventa la fable du Grec retenu et engraissé dans le temple avec l'intention de l'égorger à la fin de l'année, afin de partager son corps entre tous les individus de la nation juive, qui devaient faire serment de haïr les étrangers, et spécialement les Grecs. Une pareille combinaison de calomnies effrontées trahit clairement l'âme vile d'un Gréco-Égyptien comme le fut Apion. Les historiens de pure nationalité hellénique inclinaient plutôt à blâmer le pillage du temple juif, qu'ils attribuaient à la sordide avarice du spoliateur sacrilège.

Bien des hypothèses ont été émises sur l'origine de cette fable; aucune n'est satisfaisante. Je me bornerai à citer les opinions les plus récentes. M. Théodore Reinach écrit à ce propos (T. R. G. J., p. 50, note) : « Le récit de Mnaséas, si c'est bien de lui qu'il s'agit, est le plus ancien témoignage de cette fable, et la mention de la ville de Dora semble indiquer qu'elle a pris naissance en Phénicie ou chez les Philistins ; peut-être y a-t-il dans ce récit un vague souvenir de la capture de l'arche par les Philistins (I Samuel, v-vi). Voir un autre mythe philistin chez Mnaséas, fr. 32. »

Le rapprochement tenté par le savant helléniste semble très peu frappant, mais l'idée que la fable peut avoir son origine dans un pays voisin de la Judée, comme la Phénicie ou la Philistide, a inspiré à M. Büchler une hypothèse des plus ingénieuses. En généralisant les faits, il pense que l'ensemble des récits des anciens auteurs grecs sur le culte juif, à partir de

Théophraste, et surtout ceux qui sont relatifs à l'adoration de l'âne et à l'anthropophagie, ont primitivement visé le culte ordinaire des peuples syriens, et que c'est seulement Apion qui les a appliqués au culte de Jérusalem pour les besoins de son réquisitoire. Si, par le nom de Dora, on comprend la ville iduméenne d'Adora, — idée qui s'est également présentée aussitôt à mon esprit, — on peut admettre que l'événement s'est passé dans une localité iduméenne voisine de cette ville. Il s'agissait de savoir quels dieux des deux temples doivent être subordonnés aux autres. En volant la tête de l'âne qui était adorée dans le temple rival, Zabid a fixé le prestige du sanctuaire d'Adora, sa ville natale. La croyance si facilement accordée au rusé Adorien par la population voisine, qui espérait gagner une sorte de suprématie religieuse par l'entrée en possession de la statue d'Apollon d'Adora, s'explique ainsi d'une façon très naturelle, étant donné l'état superstitieux du paganisme syrien. A ce point de vue, la leçon des manuscrits : ***Dum bellum Judæi contra Judæos haberent***, appelant d'un même nom les deux partis, aurait porté primitivement : ***Idumæi contra Idumæos.*** M. Büchler rapporte ensuite aux Iduméens l'usage de l'anthropophagie religieuse dont Apion accuse les Juifs, en l'aggravant par l'assertion que la victime est toujours un Grec[1]. Il explique de même la donnée de Diodore (XXXIV, I, 3), remontant à Posidonios, selon laquelle Antiochus aurait trouvé, dans le temple de Jérusalem, une statue en pierre d'un homme à longue barbe, monté sur un âne et tenant un livre dans les mains. Antiochus pensait que cet homme était Moïse. Là-dessus, il rappelle la notice d'Épiphane (***Hæres.***, 55), qui dit que les habitants de l'Arabie Pétrée, nommée Rokom et Édom, tenaient Moïse pour un dieu, à cause des signes divins qu'il a accomplis, et adoraient sa statue. Il termine par ces mots : « Ayant reconnu qu'Adora avait été le siège du culte de l'âne, on peut également admettre

1. Th. Reinach, *op. cit.*, pages 131-133. M. R. observe (note 2) avec raison : « Le fait, pour des conjurés ou des criminels, de cimenter leur liaison par un meurtre perpétré en commun, appartient plutôt aux traditions grecques (Thucydide, III, 82, 6) et romaines (Salluste, *Catilina*, 22). »

le prétendu Moïse sur l'âne chez les Iduméens; en aucun cas le récit primitif n'a pu se rapporter aux Juifs[1]. »

Rarement l'explication d'un ancien récit se présente sous une forme aussi complète et aussi séduisante, et cependant j'hésite à l'adopter. L'existence du culte d'Apollon chez les Iduméens me semble même assez probable. C'est la localisation de l'événement qui soulève mes doutes. Une rivalité cultuelle dans deux bourgades insignifiantes de l'Idumée n'aurait pas produit assez de bruit pour parvenir aux oreilles des écrivains grecs, surtout de Posidonios, établi dans l'île de Rhodes. D'autre part, la correction de *Dora* en *Adora*, dans un contexte qui relate la facétie d'un Iduméen, était si facile que Josèphe ne pouvait la manquer. Il aurait trouvé ainsi une preuve souveraine de l'erreur de ceux qui imputent aux Juifs le culte de l'âne. Puis, Posidonios et Apollonios Molon s'accordent à relater qu'une tête d'âne en or a été trouvée par Antiochus dans le temple juif; il n'y a aucune raison de supposer un quiproquo avec un petit sanctuaire de l'Idumée, où ce roi n'a jamais mis le pied. On écarte sans peine le témoignage de saint Épiphane sur le culte voué à Moïse chez les Iduméens, convertis au judaïsme depuis des siècles; ce quasi-culte existait aussi chez les Juifs d'Alexandrie et ailleurs, comme nous le montrerons tantôt, et fait partie intégrante de la fable répandue chez les chrétiens et les musulmans, relativement à l'adoration des rabbins par les Juifs. Le mieux sera de rester sur le territoire de la Palestine de l'époque macchabéenne, à laquelle le récit fabuleux nous mène sans conteste. Il s'agit bien aussi de Dora en Phénicie, qui, en dehors des indigènes, hébergeait certainement une communauté juive et un certain nombre d'Iduméens qui s'adonnaient à l'industrie et au commerce. La fable du culte de l'âne, tout exagérée qu'elle est, ne peut pas reposer sur la pure fantaisie des auteurs grecs; l'analogie du prétendu culte rendu à Moïse nous commande de l'apprécier de la même façon. Elle n'a pu prendre naissance que grâce à une rumeur préexistante dans le pays même. Or, la Palestine possédait deux temples rivaux, dont les fidèles s'étaient voué une haine mortelle et ne cessaient

1. Büchler, Z. A. W., 1902, pages 224-227.

de débiter des fables sur le culte qui s'y célébrait. Cette guerre atroce date du temps de Néhémie, où la scission définitive entre les Juifs et les Samaritains s'est accomplie à la suite de circonstances d'un caractère à la fois national et religieux. Les habitants de la Samarie d'alors étaient les descendants de colons de diverses nationalités, que les rois d'Assyrie, et probablement aussi les rois de Perse, y avaient établis afin d'affaiblir l'unité nationale des Juifs. Les colons avaient importé dans leur nouvelle patrie les cultes païens de leurs pays natifs et les ont conservés très longtemps, tout en y ajoutant le culte de Yahwé comme dieu local. Déjà, avant la destruction du royaume d'Israël, la rivalité de la ville de Samarie, capitale de la dynastie des Omrides, avec Jérusalem, capitale de la Judée depuis l'époque de David, devait produire chez les Judéens des légendes défavorables aux sanctuaires du nord. Le récit de la Genèse relatif au viol commis par Sichem, fils de Ḥamor, prince de la ville de Sichem, sur Dina, fille de Jacob (XXXIV), laissait la porte grande ouverte aux quolibets populaires, car Sichem et Ḥamor signifient, l'un, « épaule » (שכם), l'autre, « âne » (חמור), ce qui se combine sans peine en « dos d'âne ». Sur cette base, on a bientôt construit une légende religieuse, prétendant que les Sichémites adoraient effectivement le simulacre d'un âne. Cette imputation, vraie ou fausse, a déjà trouvé un écho dans l'histoire d'Abimélech (Juges, IX, 28), d'où il résulte que Ḥamor continuait à jouir d'une certaine vénération chez les bourgeois de Sichem. Dans son récit concernant l'établissement des colonies étrangères sur le sol de la Samarie, l'historien hébreu fournit une liste nominale de divinités païennes auxquelles l'exégèse talmudique, qui semble remonter plus haut, attribue des formes animales : le coq (נרגל), la chèvre (אשימא), le chien (נבחז), l'âne (חרתק), dont la dernière prête le plus aux plaisanteries. Ce que nous venons de signaler a été plus que suffisant pour faire ancrer dans l'esprit des Juifs le préjugé que les Samaritains vouaient un culte clandestin à une idole à forme d'âne, et cette rumeur, probablement mal fondée, parvint facilement à la connaissance des Grecs de la côte phéni-

1. Talmud b. *Sanhedrin*, folio 63 *b*.

cienne, dans la bouche desquels elle a été généralisée et mise à la charge de tous les Juifs sans distinction.

Le berceau de notre légende étant la Palestine même, le récit d'Apion s'explique on ne peut mieux ; tous les détails deviennent d'une clarté parfaite :

1. L'événement se passe dans le temps où les Juifs se faisaient la guerre entre eux, c'est à-dire entre les Juifs et les Samaritains, qui, pour les Grecs tardifs, se confondaient avec les autres Juifs, en sorte que ce que racontait l'ancienne fable concernant le temple de Garizim fut reporté sur le temple de Jérusalem. La leçon des manuscrits : « Dum bellum Judæi contra Judæos haberent... in aliqua civitate Judæorum qui Dorii nominantur » est très vraisemblablement primitive. Il ne faut pas trop presser l'attribut « civitas Judæorum »; cela dit seulement que les Juifs y étaient nombreux. Toutefois, un lecteur grec, choqué de cet inconvénient, a pu mettre « Idumæorum » (Ἰδυμαιῶν) à la place de « Judæorum » (Ἰουδαιῶν) dans le manuscrit d'Apion que Josèphe avait sous les yeux ; de là l'étonnement de ce dernier.

2. Bien que le culte d'Apollon n'apparaisse pas sur les monnaies de Dora, je pense, avec MM. Schürer et Th. Reinach, que les Séleucides ont pu l'y introduire. L'existence de la ville d'Apollonias, sur la même côte, à environ une journée et demie plus au sud, atteste la vénération d'Apollon chez les Phéniciens, qui l'avaient partout identifié avec leur dieu national רשף ; aussi Apollonias porte-t elle, encore aujourd'hui, le nom de *Arsouf*, comme cela a été démontré par M. Clermont-Ganneau. Ce fait sera confirmé, de plus, par un curieux détail qui sera relevé tout à l'heure.

3. Le Dorien Zabid, adorateur d'Apollon-Reŝeph, gagné par les Juifs, s'engage à mettre en évidence le culte de l'âne dans le temple samaritain de Sichem. Il va donc trouver les gardiens de ce temple, qui était situé sur le mont Garizim et isolé de la ville, qui s'étend au bas de la montagne, et leur promet de faire venir la statue d'Apollon dans leur temple, afin de rehausser son prestige aux yeux des Hellènes. La bonne disposition des Samaritains envers les dieux grecs, à l'époque d'Antiochus Épiphane, nous est rapportée par Josèphe. Pour échapper aux persécu-

tions, ils n'ont pas hésité à déclarer qu'ils étaient de race sidonienne et prêts à accepter le culte grec. Dans ces circonstances, la possession de la statue d'Apollon de Dora avait pour eux un haut intérêt. Zabid fit entrevoir aux gardiens superstitieux que le dieu viendrait lui-même dans leur temple s'ils se retiraient pendant quelque temps par respect pour la puissante divinité. Les gardiens, crédules jusqu'à l'excès, exécutèrent la recommandation de Zabid et se mirent à l'écart. La stupidité des Samaritains était proverbiale en Palestine. Le Siracide avoue ressentir une antipathie particulière pour deux peuples : les Nabatéens (pillards) de Pétra et le peuple stupide qui habite Sichem. Naïfs comme ils l'étaient, ils donnaient facilement dans le piège.

4. L'astucieux Dorien, lui, exécute son projet avec une exactitude magistrale. Conformément au nom sémitique d'Apollon, רשף, qui signifie « flamme étincelante », il s'affubla d'un masque en bois pourvu de trois rangs de lumières, qui lui donna l'aspect d'un astre étincelant, entra dans le temple de Sichem, enleva la tête d'âne en or et retourna à Dora. Les gardiens étaient convaincus qu'Apollon avait daigné honorer leur sanctuaire pendant quelques instants, et quand, peu de temps après, ils découvrirent le vol de leur précieux palladium, ils se gardèrent bien d'en informer le public, de crainte qu'on ne les accusât de sacrilège ou d'une coupable imbécillité.

Ce point de vue a le grand avantage de s'appliquer en même temps au dire de Posidonios relatif à la statue de Moïse monté sur un âne, qu'Antiochus Épiphane aurait trouvée dans un temple juif. Nous restons toujours à Sichem, où le culte de l'âne est pour ainsi dire en situation. Chez les Samaritains, Moïse jouit, en effet, d'une vénération exceptionnelle, presque divine. Il est le seul prophète d'Israël qui ait eu avec Yahwé des relations intimes et affectionnées, auxquelles aucun être humain n'a pu atteindre et n'atteindra jamais. L'exégèse samaritaine voit, dans le législateur du Sinaï, le véritable sauveur du monde, dont le nom, משה, en nombres 345, avait été déjà indiqué antérieurement au déluge par le mot mystérieux בשגם dans la Genèse, VI, 3, qui produit le même nombre. D'après ces exégètes, ce verset comporterait le sens que voici : « Yahwé

dit : Mon esprit ne jugera plus dans le genre humain ; (le juge sera) Moïse (revêtu) de chair (הוא בשר), qui vivra cent vingt ans. » Il s'en dégage une croyance qui considère Moïse comme une incarnation de l'esprit de Yahwé. Avec une telle vénération, et en raison de l'absence, chez les Samaritains, de l'implacable répugnance pour les simulacres religieux qui distinguait les autres Juifs, l'existence d'une statue représentant le grand prophète monté sur un âne et tenant dans ses mains le livre de la Loi, joignant ainsi la suprême autorité à une attitude des plus modestes, l'existence d'une telle statue dans le temple de Garizim, non seulement n'a pas lieu d'étonner, mais paraît de prime abord déjà assez vraisemblable. Il s'agissait d'une profonde vénération, et nullement d'une véritable adoration. Pour les spectateurs du dehors, les Juifs et les Grecs, cette fine distinction étant effacée, l'adoration seule entrait en ligne de compte, et non seulement l'adoration de l'homme, dont les Grecs étaient coutumiers, mais aussi celle de l'âne, qui frappait par son étrangeté et les Hellènes et les Juifs.

Comme on le voit, la légende que nous étudions n'est peut-être pas aussi dépourvue de fondement qu'on est facilement tenté de le croire. Elle pourrait avoir un fond de réalité si l'on place son berceau dans le sanctuaire samaritain du mont Garizim. Elle entre, au contraire, dans le domaine de la pure imagination au moment où on la transporte dans un milieu différent, à savoir le temple de Jérusalem. A qui appartient ce déplacement contre nature? Évidemment à des auteurs grecs relativement récents, qui n'avaient en vue que le seul temple de Jérusalem, dont la renommée faisait la gloire de tous les Juifs de l'empire romain, tandis que celui de Néapolis (Sichem), s'ils en ont parfois entendu parler, devait leur paraître comme une chapelle exiguë et partant négligeable. La haine du peuple juif leur a fait faire un pas en avant. La prétendue statue du grand prophète a été revêtue de chair et d'os et métamorphosée en un individu de nationalité grecque, à qui on offrait un culte divin et somptueux pendant une année, et qu'on immolait ensuite comme emblème de la haine mortelle vouée au monde grec. La fantasmagorie de ces deux cultes grotesques, celui de l'âne et celui du Grec captif dans le temple consacré à Ιαω,

a pu être singulièrement appuyée par la fortuite assonance de Ιαω avec le terme copte ειω, « âne », et le terme grec Ιαων, « un Ionien, un Grec ». J'ai depuis longtemps soupçonné l'influence de ce rapprochement instinctif fait par les détracteurs des Juifs, qui étaient, en grande majorité, d'origine alexandrine, ou, du moins, avaient séjourné en Égypte. Quoi qu'il en soit, la clé de la légende énigmatique qui nous occupe semble trouvée, et nous sommes à même d'en tracer la marche et le développement progressif depuis le ve siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au i^er siècle de cette ère.

Les colonies établies par les rois assyriens, et probablement aussi par les rois perses, en Samarie et par conséquent dans l'ancienne ville de Sichem, continuèrent leurs cultes particuliers, en y ajoutant celui de Yahwé comme dieu local. Pour les Israélites, ils étaient des étrangers et des païens, avec lesquels toute alliance matrimoniale était absolument défendue.

Au retour de la captivité de Babylone, sous la conduite de Zorobabel, les Samaritains cherchèrent à participer à la construction du temple de Jérusalem, sous le prétexte spécieux qu'eux aussi vouent un culte à Yahwé, mais, en réalité, dans le dessein secret d'empêcher cette construction, qui était préjudiciable à l'intérêt de leurs propres sanctuaires. Évincés par Zorobabel, ils ne cessèrent d'intriguer à la cour perse, et, à force de dénonciations et de calomnies, réussirent à en retarder l'édification jusqu'à la deuxième année de Darius.

A l'arrivée de Néhémie (vers 450), les chefs samaritains firent mine de s'opposer par la force à la réparation des murs de Jérusalem ; leur plan échoua, grâce à la vigilance de Néhémie, nommé préfet de la Judée. Comme ces chefs, et surtout Sanballat et Tobia, étaient apparentés aux familles sacerdotales de Jérusalem, ils profitèrent du renfort qu'ils avaient reçu d'un certain nombre de Judéens mécontents pour former une communauté sécessionniste ayant son temple sur le mont Garizim, dont ils réclamèrent l'autorité au détriment de celui de Jérusalem, au moyen de certaines corrections introduites dans le Pentateuque. La permission officielle pour la construction du nouveau temple semble avoir été donnée aux

Samaritains par Alexandre, en récompense des services qu'ils lui avaient rendus pendant le siège de Tyr.

Depuis ce moment, les Samaritains se disent être des Juifs parfaits, sans cependant repousser de leur sanctuaire les emblèmes matériels aussi rigoureusement que les autres Juifs. Comme ils n'ont fondé aucune école d'exégèse ni une littérature de haute envolée, ceux-ci les considéraient comme des ignorants intransigeants et frappés d'une crédulité sans bornes. La légende juive incarnait ce sentiment en leur reprochant l'adoration de l'âne, qu'ils auraient conservée comme un culte ancestral en l'honneur de leur patriarche Ḥamor, père de Sichem. La statue de Moïse monté sur un âne trahit la même provenance.

A l'époque des Séleucides, dans le but de se fortifier dans les guerres de voisinage qui éclataient entre eux et les Juifs, les Samaritains pactisaient toujours avec les Grecs, dont ils n'hésitaient pas à admettre dans leur temple les statues, les sculptures religieuses, au moins en apparence. Pendant les persécutions d'Antiochus Épiphane, ils se déclarèrent franchement païens (Sidoniens) et acceptèrent le culte grec. Cette recherche flatteuse des divinités gréco-phéniciennes a fourni matière à l'ironie juive de créer la légende relative à l'enlèvement d'une tête d'âne en or du temple de Garizim par un Dorien déguisé en Apollon d'une manière divertissante.

Les auteurs grecs, qui penchaient naturellement en faveur des Samaritains presque hellénisés, ayant eu connaissance de ces légendes méprisantes, les tournèrent d'instinct contre les Juifs irréductibles à leurs coutumes, et localisèrent dans le sanctuaire de Jérusalem et la tête d'âne et la statue de Moïse; puis, par un raffinement de haine, substituèrent à Moïse un prisonnier grec, destiné, après avoir reçu pendant un an l'adoration divine, à être l'objet d'un repas sanctifiant pour toute une nation de cannibales. J. HALÉVY.

Le Berceau de l'Écriture kharostrî[1].

Il y a sept ans, en 1895, ayant à défendre contre le célèbre indianiste Bühler ma thèse sur l'origine postalexandrine des écritures indiennes, j'ai cherché à établir que l'écriture kharoṣṭrî, presque purement araméenne, a pris naissance dans le Gandhara quelques années avant l'écriture brahmî, qui dérive de l'autre par de nombreux emprunts de consonnes et presque tout le procédé de la vocalisation. J'ai précisé les dates maxima, 330 pour la kharoṣṭrî, coïncidant avec l'arrivée d'Alexandre sur la rive de l'Indus et l'alliance avec Taxile, prince du Gandhara; 325 approximativement pour la création de l'écriture brahmî pour la langue sacrée des brahmanes. A l'encontre de ce résultat, Bühler affirmait entre autres que la kharoṣṭrî était strictement confinée au Pendjab, et que, par conséquent, le canon bouddhiste qui mentionne l'écriture indienne ne peut faire allusion qu'à l'alphabet brahmî. Il ajouta que la kharoṣṭrî a disparu de l'usage vers 200 de notre ère, ce qui exclut la possibilité de toute relation postérieure des deux écritures l'une avec l'autre. A ces assertions autoritaires, j'ai répondu catégoriquement au cours d'une discussion sur un point particulier (*Nouvelles Observations sur les écritures indiennes*, p. 27). Je copie littéralement : « D'autre part, qui nous dit que la kharoṣṭrî ne s'est pas conservée assez longtemps après 200? En faveur de l'affirmative, il sera même possible d'apporter un indice qui n'a pas encore été signalé jusqu'à présent. Je veux parler de la notation des voyelles initiales en tibétain et en siamois. Dans l'écriture tibétaine, l'*a* (ཨ) sert de support aux traits diacritiques des voyelles *i*, *u*, *e* (ཨི, ཨུ, ཨེ); le même phénomène se constate dans l'écriture siamoise (อิ, อุ, เอ็)[2]. Cette notation, si contraire à l'esprit de l'alphabet devanagari, auquel ces écritures ont respectivement puisé, ne peut raison-

1. Nous admettons d'emblée la forme *kharoṣṭrî* au lieu de la forme usuelle mais inexacte *kharoṣṭhî*; cette rectification est due à M. S. Lévi.

2. Les caractères siamois employés ici nous ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

nablement être assignée qu'à l'influence de l'alphabet kharoṣṭrî, qui devait encore être en usage au moment où elles se sont séparées de l'alphabet générateur, c'est-à-dire bien longtemps après l'an 200 de notre ère. »

Ces indices, qui me semblaient attester à la fois l'extension de la kharoṣṭrî en dehors du Pendjab et son long usage dans les contrées adjacentes de l'Inde, sont devenus des faits historiques depuis les découvertes d'inscriptions et de manuscrits en caractères kharoṣṭrî dans le Turkestan chinois. M. Silvain Lévi, dans une étude récente et extrêmement ingénieuse sur l'origine du mot kharoṣṭrî, constate la solidité de ce résultat, bien que mon mémoire n'y soit pas cité. C'est, j'en suis sûr, l'effet d'un simple oubli, que notre savant collègue ne tardera pas à réparer. Voici ce que M. S. Lévi écrit à ce propos (p. 4 du tirage à part) : « Dans son *Manuel de paléographie indienne* daté de 1896 (un an après ma réponse), Bühler écrivait : « Dans sa forme actuellement connue, la kharoṣṭrî est un « alphabet éphémère, presque purement épigraphique, du « nord-ouest de l'Inde. Son domaine propre est compris entre « 69° et 73° 30′ de longitude E. (Greenwich) et 33° 35′ de « latitude N. » Le manuscrit en kharoṣṭrî du *Dhammapada*, découvert aux environs de Khotan et acquis en partie par la mission Dutreuil de Rhins, en partie par M. Petrovski, vint presque aussitôt renverser ces deux assertions; la kharoṣṭrî était bien une écriture de scribes, de copistes, employée tout comme la brahmî à reproduire des textes littéraires ou religieux, et les limites de son domaine s'étendaient d'un seul bond jusqu'à 77° de longitude E. et 37° de latitude N. Depuis lors, la région de Khotan et de Kachgar n'a pas cessé de fournir de nouveaux documents. Dans une communication récente, M. Stein, qui vient de fouiller la région du Takla Makan, annonce qu'il a trouvé, sur les anciennes rives de la Niya, par 37° de latitude N. et 82° de longitude E., un demi-millier de pièces écrites sur des tablettes de bois, en caractères kharoṣṭrî. Il apparaît de plus en plus clairement que c'était là l'écriture de l'Asie centrale, du pays de Kharoṣṭra. Il convient désormais d'abandonner la forme incorrecte de *Kharoṣṭhî* pour revenir à la forme authentique de *Kharoṣṭrî*, sacrifiée à tort. »

Ainsi, selon M. Lévi, *kharoṣṭrî* signifie « écriture du pays de Kharoṣṭra », et ce pays est précisément la région de Khotan-Kachgar, où les documents de cette écriture ont été découverts. L'identification géographique est formellement donnée dans une liste toponymique chinoise, signalée par M. S. Lévi, où le nom chinois moderne de la Kachgarie, *Chou-le*, est déclaré être l'abréviation de l'ancien nom *Kia-lo-chou-tan-le*, qui est la transcription en signes syllabiques de *Kharoṣṭrî*. Il va de soi que l'abandon de la forme incorrecte *kharoṣṭhî* ruine toutes les étymologies qui s'y rattachent, y compris la mienne, que je n'ai présentée d'ailleurs que sous toutes réserves. D'autre part, la présence de la kharoṣṭrî en Kachgarie, province limitrophe du Tibet, confirme, en l'éclairant, l'influence de cette écriture sur l'alphabet tibétain dont j'ai parlé ci-dessus, encore que cet alphabet soit essentiellement brahmî.

Le terrain déblayé, nous abordons le sujet particulier de cette note. La kharoṣṭrî est l'ancienne écriture de la Kachgarie, mais y a-t-elle son berceau? Cela paraît déjà hautement invraisemblable pour trois raisons préliminaires. D'abord, on ne voit guère comment une écriture foncièrement araméenne ait pu s'introduire dans un pays aussi éloigné, qui n'a jamais été foulé ni par l'armée des Achéménides, ni par celle d'Alexandre et ses successeurs dans la Bactriane. Puis, il est encore plus difficile de croire qu'une écriture de l'Asie centrale ait été empruntée par Açoka pour écrire des inscriptions à l'usage des habitants de la région occidentale de l'Indus. Enfin, les documents trouvés en Kachgarie sont tous d'origine bouddhique et religieuse et conçus en pracrit, qui est une langue purement indienne, et qui n'était certainement pas l'idiome des aborigènes de l'Asie centrale. Une écriture vraiment nationale trouve son expression dans des monuments laïques de la classe bourgeoise, rédigés dans sa langue maternelle. Par toutes ces raisons, jusqu'à la découverte de ces sortes de monuments, la prudence nous commande de maintenir le berceau de la kharoṣṭrî dans la région riveraine du Gandhara, à côté de sa compagne naturelle, la brahmî.

Si ces raisons ne suffisaient pas, on pourrait ajouter une preuve d'un genre différent, tirée des riches matériaux chinois que

M. Lévi met pour la première fois à la disposition des chercheurs qui ne sont pas initiés aux arcanes des hiéroglyphes du Céleste Empire.

Autant que je puisse juger, le nom de Chou-le figure dans la liste de Buddhabhadra (entre 399 et 424), traduite par Houei-Yuan, au milieu de pays apparamment indiens; ainsi Kambodja (*Kan-pou-tche*), Cîna-sthâna (*Tchen-t'an*), Kharoṣṭra (*Chou-le*), Kâçmîra (*Kia-che-mi-lo*), Nandipattana (*Nan-ti-po-tan-na*). La disposition de ce cadre semble déjà commander de ne point sortir sans preuve des limites de l'Inde propre. Le *Yin-yi* du traducteur glose à propos de Chou-le : « La forme correcte, dit-il, du nom de Chou-le est *Kia-lo-chou-tan-le*... Ce mot est le nom d'une montagne de ce royaume. Voilà d'où il vient. On dit aussi qu'il signifie « mauvaise nature » et qu'il vient de ce que le naturel des indigènes est rempli de perversité. » Jusqu'ici nous maintenons notre position; que l'épithète « mauvaise nature » s'applique à la montagne ou aux indigènes, le pays de Kharoṣṭra n'est pas transféré en dehors de l'Inde. Les compilateurs T'cheng-kouan et Houei-lin, — ce dernier natif de Kachgar (806-820), — enfin Hi-lin dans la première moitié du IXe siècle, ne font que répéter l'identité de Chou-le et de Kia-lo-chou-tan-le et en admettent les explications données par Houei-Yuan. Cependant M. Lévi fait un pas en avant :

« Quant à Chou-le, la valeur en est bien connue. C'est le nom régulièrement employé, depuis l'époque des premiers Han, pour désigner la ville de Kachgar. Le Kharoṣṭra est donc le pays de Kachgar, et la kharoṣṭrî est bien vraisemblablement l'écriture de ce pays. »

Quelques observations ne seront pas superflues.

J'admets parfaitement les deux premiers points de vue, mais je ne vois pas la nécessité de la conclusion. La ville de Kachgar doit son nom péjoratif Chou-le aux moines bouddhiques, qui l'empruntèrent au Kharoṣṭra indien, et ce nom a ensuite passé chez les auteurs chinois. Le passage de noms géographiques dans les pays voisins est un fait pour ce qui concerne la toponymie indienne; Chou-le = Kachgar en est un nouvel exemple. L'épithète kharoṣṭrî vient de Kharoṣṭra,

M. Lévi l'a établi d'une manière indubitable, mais du pays indien de ce nom.

Il reste à prouver l'existence ancienne, dans l'Inde, d'un pays nommé *Kharoṣṭra*, qui, à l'époque du bouddhisme, a pu se dédoubler par les prêtres bouddhiques émigrés dans l'Asie centrale. C'est encore à l'impulsion de M. Lévi que je suis redevable de l'avoir trouvée, si je ne m'abuse pas du tout au tout.

L'auteur grec Ctésias raconte notoirement beaucoup de fables sur une population indienne dénommée les *Kalystrioi*, nom qui équivaut, dit-il, au grec *Kynokephaloi*, « Têtes-de-Chien ». Les Kalystrioi habitent dans les montagnes où l'Hyparchos (ou l'Hypobares) prend sa source; le nom de cette rivière signifie « la porteuse de tous biens » (φέρων πάντα τὰ ἀγαθὰ); ce sens rappelle assez étroitement le *Suvâstu* de la géographie sanscrite, devenu le Swât dans la géographie moderne. Les montagnes du pays des Kalystrioi s'étendent jusqu'à l'Indus. Voilà maintenant la substance de l'hypothèse très ingénieuse de M. Lévi. Le grec Kalystrioi mène directement à un original sanscrit *Kaluṣṭra* : de Kaluṣṭra à Kharoṣṭra, le chemin est trop court pour qu'on se refuse à le franchir. Ni la traduction grecque ni la traduction chinoise ne rendent compte des éléments réels ou supposés dans le mot sanscrit Kharoṣṭra; les deux gloses ont cependant une parenté générique au fond. « Têtes-de-Chien » ou « Mauvaise-nature » indiquent toujours la tendance fâcheuse à déprécier le voisin, surtout quand il s'agit d'une population montagnarde de mœurs primitives, parlant une langue rude et inintelligible. Il ne faut même pas chercher loin du pays des Kalystrioi ou des Kharoṣṭra pour rencontrer des « Têtes-de-Chien » dans la géographie classique de l'Inde. L'astronome Varâha-Mihira place au nord, dans la région de l'Himalaya, entre le Trigarta (Jalandhar) et Takṣaçila (la ville de Taxile), les Turagânana (Visages-de-Cheval) et les Çvamukha (Têtes-de-Chien). Ce couple fabuleux est encore mentionné dans une liste des populations de l'Asie centrale et placé entre les gens de Khotan et de Népal, c'est-à-dire dans l'Himalaya tibétain. Et c'est précisément les populations tibétaines qu'évoquent tous les traits des *Kalystrioi* rapportés par Ctésias : montagnards, chasseurs, mangeurs de viande, pâtres

de bestiaux, riches en moutons et malpropres surtout. M. Lévi termine son intéressante étude par la conclusion suivante :

« Le témoignage grec et le témoignage chinois, séparés par un intervalle de mille ans, indiquent par leur concordance que le nom de Kharoṣṭra était en usage — et dès le ve siècle avant l'ère chrétienne — pour désigner les populations barbares turques ou tibétaines, qui vivaient sur les confins nord-nord-ouest de l'Inde, disséminées dans l'Hindou-Kouch et l'Himâlaya, et sur les versants du Pamir. L'antiquité du vocable ainsi établie, l'antiquité de la désignation appliquée à l'écriture paraît s'ensuivre : la Kharoṣṭrî a dû recevoir ce nom à une époque où le nom de Kharoṣṭra était employé dans l'usage réel et commun. Le passage de Ctésias prouve que ce nom était connu dans le monde iranien, dans la Perse des Achéménides, 400 ans avant l'ère chrétienne. »

Cette thèse est diamétralement opposée à celle que j'ai émise en 1885 et défendue contre Bühler. La mienne, fondée principalement sur des arguments paléographiques, avait à se défendre dix ans plus tard contre des prétendus témoignages littéraires bouddhiques et jaïnas, dont l'antiquité avait été exagérée pour les besoins de la cause. Les armes qu'emploie actuellement contre elle M. S. Lévi consistent également en témoignages littéraires, mais qui ont le grand avantage de venir, comme de concert, de deux régions extra-indiennes, de la Chine et de la Perse, et de pouvoir être datés du ve siècle au plus bas, grâce au rapport du médecin grec d'Artaxercès, Ctésias, qui a entendu parler du pays de Kharoṣṭra à la cour du grand roi perse. J'ai fixé, pour la création de la kharoṣṭrî dans l'Inde, l'an 330 comme date supérieure ; le témoignage de Ctésias obligerait à transférer le pays de Kharoṣṭra dans l'Asie centrale, où il est aussi mentionné par les auteurs chinois, et à reconnaître l'existence de l'écriture kharoṣṭrî au moins cent ans auparavant. Le coup est direct et double, mais, avant de faire plier bagage à ma thèse, je demande la permission de regarder d'un peu plus près la base de cette démonstration complète. Je ne crois pas qu'elle soit de nature à renverser le résultat ressortant de l'examen paléographique.

Écartons d'abord le lien de solidarité qu'on établit entre

l'antiquité du pays et l'antiquité de l'écriture. Un pays du nom de Kharoṣṭra a pu exister n'importe où pendant plusieurs siècles avant la naissance de l'écriture qui porte son nom. Quel que soit le pays, la date de 330 ne saurait être reculée; sans parler d'autres raisons probantes, la forme matérielle de la kharoṣṭrî s'oppose absolument à ce qu'on la fasse remonter à l'époque des Achéménides. Les efforts de Bühler n'ont pu ébranler ce fait certain. En sous-œuvre, nous pouvons aussi éliminer les populations turques qu'on cherche, je ne sais pourquoi, à associer aux Tibétains à propos de cette écriture supposée d'origine kachgarienne. La description des Kalystrioi comme troglodytes ne convient aucunement aux nomades turcs, qui vivent dans la plaine et sous des tentes. Il est inutile de chercher dans le nom de *Kia-lo-cha-mo* des listes l'élément turc *kara*; cette transcription vise très vraisemblablement le vocable connu de *Kharezm* (zend *Qâirizem*, perse *Uvarazma*). Les Tibétains pourraient strictement entrer en ligne de compte, mais d'autres tribus montagnardes du Paropamise et du Pendjab septentrional ont un genre de vie semblable, et l'on fera bien de s'arrêter à eux seuls plutôt que d'y ajouter vaguement les peuplades lointaines du haut nord et même de l'est, comme celles de la Kachgarie et du Tibet. Nous sommes même forcés de nous diriger de ce côté, vers les rives de l'Indus, au lieu de faire un long pèlerinage dans l'Asie centrale. Nous remercions M. Lévi de nous avoir signalé, dans le passage cité plus haut, ce point de repère solide, et de nous avoir donné, en même temps, un excellent guide qui mérite notre pleine confiance. L'astronome Varâha Mihira, auteur du VIe siècle, place entre le Trigarta et la ville de Taxile, donc immédiatement au nord du Gandhâra, les tribus barbares dites « Visages-de-Cheval » et « Têtes-de-Chien ». Ces dernières répondent, pour le sens de leur nom sanscrit *Çvamukha*, exactement à la désignation grecque *Kynokephaloi*. Pourquoi M. Lévi ne s'est-il pas arrêté à cette station, excellente pour y localiser les Kalystrioi de Ctésias? Tout souriait à cette identification qui s'offrait d'elle-même, qui s'adaptait sans difficulté aux mœurs de ces montagnards, et qui se recommandait de plus par la donnée formelle de l'auteur grec que les « Têtes-de-Chien » étaient sous la su-

jétion du roi indien et lui payaient un tribut annuel assez important, qu'ils expédiaient avec leurs marchandises dans la capitale de leur suzerain par la voie du fleuve. La Kachgarie est trop éloignée pour avoir été soumise par un roi indien du ve siècle avant l'ère chrétienne. Les relations commerciales avec l'Inde ne se font pas par le Suvâstu, et les Kachgariens ne pouvaient pas se contenter de recevoir, en échange de leurs produits, des pains et de la farine, ou d'attendre l'arrivée, une fois dans six ans, du présent du roi indien, consistant en flèches et autres armes de chasse.

Si je ne me trompe, M. Lévi a sacrifié toutes ces raisons à l'attraction qu'exerçait sur lui l'homophonie, très séduisante d'ailleurs, entre *Kalystrioi* et le vocable sanscrit *Kharoṣṭra*, qui le conduit directement dans la Kachgarie, afin d'y placer le berceau de la *kharoṣṭrî*. En laissant momentanément de côté le mot *Kharoṣṭra*, nous sommes à même de prouver que l'origine du terme *Kalystrioi* doit être cherchée dans le lexique iranien et nullement en sanscrit.

Ctésias ayant séjourné à la cour d'un monarque perse, il a certainement entendu raconter ses histoires des Mille et une Nuits par un Perse et en langue perse. Dès le temps de Darius, les termes géographiques de l'empire achéménide étaient fixés et revêtaient une forme iranienne. Ctésias écrit *Indos* et non pas *Sindos*. L'affluent de l'Indus qui prend sa source dans les montagnes des Kalystrioi est appelé par Ctésias : Hyparchos et Hypobares, noms dont l'origine iranienne saute aux yeux à travers le vernis grec qui les voile. *Hyparchos* rend clairement le perse *hu-paruva* = zend *hu-paourva*, « de bonne plénitude »; le complexe *uva* reçoit en grec un χ initial, qui reflète la prononciation *huva* ou *hva*. Ainsi, le nom de la province appelée en perse *haruvati*, en zend *haraqaiti*, est, en grec, *Arachosia*, qui dérive du nom du fleuve *Arachotos*. D'autre part, *Hypobares*, forme triptote dont le second élément serait difficile à distinguer étant seul, s'entrevoit comme représentant la composition perse *hu-vahô-bara*, « porteuse de beaux biens », traduite presque littéralement par Ctésias : φερῶν πάντα τὰ ἀγαθά, « porteuse de tous les biens ». Les deux épithètes synonymes de la rivière en cause : « possédant bonne

plénitude » et « porteuse de beaux biens » se reflètent aussi dans la forme sanscrite *suvâstu*, qui, extérieurement, n'a aucune similitude avec les noms perses *huparuva* et *huvahôbara*. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que l'appellation des riverains de cette rivière, les *Kalystrioi*, répercutent, sous la plume de Ctésias, le son d'un nom sanscrit, mais exclusivement un nom iranien.

L'énigme, ainsi retenue d'un côté dans la limite iranienne par la forme, éclairée d'un autre côté par la synonymie générique de l'épithète grecque Cynokephaloi avec l'épithète sino-sanscrite *Kia-lo-chou-tan-le*=*Kharoṣṭra*, « Mauvaise-Nature », nous sommes en état de retrouver le vocable iranien qui se cache dans *Kalystros*, type de *Kalystrioi*. Nous le rencontrons en zend dans l'adjectif *khrafçtra*, « mauvais, misérable », qui désigne aussi bien les hommes méchants, de mauvais naturel, que les bêtes nuisibles, surtout les reptiles. La tradition chinoise, inexplicable quand on l'applique au mot indien *Kharoṣṭra*[1], s'adapte à merveille à l'iranien *Khrafçtra* et au grec *Kalystros*, allégé de *Klyphstros*. Je me crois donc autorisé à conclure que, en mentionnant les Kalystrioi, Ctésias n'a pas voulu parler des Kachgariens, mais d'une peuplade proche voisine de l'Inde, habitant dans la chaîne du Paropamise; en un mot, une des tribus montagnardes auxquelles les contemporains d'Alexandre ont donné le nom collectif de Parapomisades. Quant à *kharoṣṭra*, qui n'offre pas de sens plausible en sanscrit, il représente une simple adaptation du mot iranien *khrafçtra*, dont on a vaguement conservé le sens péjoratif que l'étymologie populaire a cherché à justifier par l'analyse fictive *kharoṣṭhî*, « lèvres d'âne ». Maintenant, étant donné que le nom de l'écriture *kharoṣṭrî* est indissolublement lié à *kharoṣṭra*, « Mauvaise-Nature », il y a tout lieu de penser que cette désignation constitue une qualification méprisante comparativement à l'écriture *brahmî*, qui est l'écriture des brahmanes, plus parfaite et plus apte à rendre les sons de la langue sacrée des Védas. On pourrait aller plus loin, et trouver dans *kharoṣṭrî*

1. Je pense qu'une étymologie telle que « âne-chameau » (*kharaûṣṭra*) n'est pas faite pour contenter beaucoup de philologues.

une réminiscence du fait que cette écriture a pris naissance dans la région du Paropamise, et spécialement sur le sol des Kalystrioi, soumis et gouvernés par les satrapes d'Alexandre. Ctésias nous apprend qu'au temps des Achéménides cette région dépendait du royaume du Gandhara; quoi d'étonnant que l'alphabet kharoṣṭrî se soit répandu tout d'abord dans les autres parties du Gandhara, pour y donner le jour, après quelques années, à l'écriture brahmî, et pour se répandre ensuite plus ou moins rapidement dans la Bactriane et jusque dans l'Asie centrale?

Enfin, je crois utile de faire remarquer que ce que nous connaissons de la marche historique de l'ancienne épigraphie dans l'Inde s'adapte aussi bien que possible à la thèse qui vient d'être exposée. Au IIIe siècle, quatre-vingts ans après le passage d'Alexandre, le roi Açoka fait graver des inscriptions au coin nord-ouest du Pendjab, à Shahbazgarhi et à Mansehra, en caractères kharoṣṭrî, et, dans les autres parties de l'Inde, en caractères brahmî. Un peu plus tard, on a les monnaies de Takṣaçila ou Taxile dans les deux écritures simultanément. Au IIe et au Ier siècle avant J.-C., les rois indo-grecs emploient généralement la kharoṣṭrî, mais Agathoclès et Pantaléon se servent aussi des caractères brahmî. Durant la période des rois Çaka et Kuṣana, qui va probablement du Ier siècle avant notre ère jusqu'au IIe siècle après, les nombreuses inscriptions gravées dans le Pendjab sont en kharoṣṭrî, et on retrouve cette écriture pendant le règne du roi et satrape Çaka Çudasa ou Çodasa. Les monnaies des plus anciens rois Çaka du nord, comme celles de Manès et Azès, ainsi que celles de Gondapharès et de ses frères, ont des légendes grecques et kharoṣṭrî, tandis que les derniers rois Kuṣana : Kaniška, Huviška et Bazadeo ou Vasudeva, ainsi que leurs successeurs, rejettent finalement l'emploi de la kharoṣṭrî. et n'emploient plus que la brahmî, qui est devenue l'écriture indienne par excellence[1]. Enfin, à une époque qui n'est pas encore déterminée avec précision, les bouddhistes dont les livres sacrés étaient écrits en

1. Voir l'excellente étude de M. E. Drouin intitulée : *Notice géographique et historique sur la Bactriane.* Extrait de la *Grande Encyclopédie.* 1887. Paris.

caractères kharoṣṭrî ont été obligés de se réfugier en Kachgarie. Dès lors, le nom de Kharoṣṭra fut attaché à ce pays, par suite de l'extension que cette écriture y avait gagnée. Il y a lieu de croire qu'elle n'a été supprimée que par l'invasion de l'islamisme. Pendant sa longue existence au nord du Tibet, elle a eu le temps d'exercer une influence notable sur l'écriture naissante du Tibet, et, par son entremise peut-être, sur celle du royaume de Siam.

SUPPLÉMENT

En mettant la dernière main à la correction de ce fascicule de la *Revue Sémitique*, un hasard favorable m'apporte un travail publié récemment en Allemagne par MM. O. Franke et R. Pischel, intitulé : *Kaschgar and die Kharoṣṭhi*. Les deux collaborateurs convergent dans une conclusion contraire à la conclusion de M. S. Lévi, aussi bien sur l'identification du pays de Kharoṣṭra avec la Kachgarie qu'en ce qui concerne la forme de Kharoṣṭrî au lieu de Kharoṣṭhî. Le premier point concorde suffisamment avec le résultat de mes recherches ; le second, laissant la question dans le *statu quo*, ne touche au fond qu'à l'interprétation de *Kalystrioi*, qui n'est en somme qu'un appui supplémentaire pour mes vues sur l'écriture indienne. Mais, comme la discussion complète une bonne partie des renseignements qu'on possédait jusqu'à présent, il sera utile de les résumer et d'y joindre quelques considérations qu'ils m'ont suggérées.

La partie sinologique est traitée par M. Franke. L'encyclopédie bouddhique, terminée en 668, mentionne d'accord avec le Lalitavistara, après la brahmî l'écriture *k'ia-lou-sê-t'o* = *kharoṣṭhi*, qu'une glose interprète : « lèvre d'âne ». Brahman et Kharoṣṭha ont vécu dans l'Inde et ont emprunté leur système au ciel clair. Les auteurs postérieurs répètent les mêmes données. Là-dessus, M. Franke fait cette remarque : « Cette tradition du Richi Kharoṣṭha qui a inventé dans l'Inde une écriture ayant la plus proche importance de la brahmî, nous devrions l'abandonner, si le rapport de Hoei-youan sur Kachgar était conforme à la vérité. L'histoire des langues n'y perdrait pas trop, si elle avait quelque chose de plus solide en échange.

Mais Hoei-youan et ses copistes, avec leur thèse étymologique, nous demandent un effort encore plus considérable. Ils veulent nous imposer l'idée d'une négligence inouïe de la part des meilleures histoires, œuvres lexicographiques, descriptions géographiques, etc., de la Chine qui s'occupent de Kachgar. Car pas un seul de ces ouvrages, qu'il soit plus ancien ou plus moderne que le commentaire sur l'Avatamsûtra, n'annonce d'un mot que le nom de *Chou-le* est l'abréviation de *K^c^ia-lou-chou-tan-le.* »

M. Franke rappelle ensuite que le nom *Chou-le* pour Kachgar est déjà mentionné dans l'histoire des premiers Han (206 av. J.-C. - 23 après). Les annales des T^c^ang (618 à 905) offrent encore deux autres noms du même pays, savoir *K^c^a-sha* ou *K^c^a-shih*, rappelant le nom moderne de Kachgar, et le groupe énigmatique *Shi-li-ki-li-to-ti*, que St. Julien rend par le non moins obscur vocable sanscrit *Srî-krî-ta-ti.* Il incline à voir dans *Chou-le* une ancienne transcription de *Soulek* ou *Sourak*, mot également inexplicable. Quant à la Kharoṣṭhî, elle ne peut avoir été l'écriture particulière de l'Asie centrale, où, suivant le témoignage des auteurs chinois, surtout de Hiuen-tsang, dominait aussi le brahmî à côté de divers autres alphabets. Fait singulier, le pèlerin bouddhiste signale, au sud de *K^c^a-sha*, un pays *K^c^u-p^c^an-t^c^o* (rendu par St. Julien *Khavanda*), dont l'écriture et la langue ressemblent en général à celles de *K^c^a-sha* (Kachgar). La grande histoire de T^c^ung-tien annote que le dit pays a aussi le nom de *Han-t^c^o* et *Ko-lo-t^c^o*. Cette dernière désignation semble exprimer la forme pracrite *Kharoṭṭha* = sansc. *Kharoṣṭha*. Il y a ici, en effet, un pays portant le nom de Kharoṭṭha ou Kharoṣṭha et dont l'écriture concorde en général avec celle de Kachgar. M. Franke me semble glisser trop rapidement sur un fait de pareille importance, qui prouve la grande variété de la nomenclature géographique de ces contrées.

La partie indologique a été élaborée par M. R. Pischel. L'orthographe du Lalitavistara est, selon les manuscrits, *Kharoṣṭi*, *Khaloṣṭhî* et *Karotti*, non pas *Kharoṣṭrî*. Une forme pâli *Karoṭṭha* pourrait répondre aussi bien à *Kharoṣṭha* qu'à *Kharoṣṭra*; mais, comme ce dernier mot est très fréquent dans les

composés sanscrits, les philologues indiens y auraient pensé plutôt qu'à *Kharoṣṭha*. Voici maintenant une considération de fait. Les principales écritures de l'Inde forment un groupe de trois noms : Brahmî, Kharoṣṭhi, Puṣkarasârî, dérivés, le premier de Brahma, le troisième de Puṣkarasâra (= Puṣkarasâda), nom d'homme fréquent dans l'Inde ; entre ces deux noms de personnages indiens mythiques ou réels, il n'y a pas de place pour le pays de Kachgar. Sous la forme *Kharaosta*, ce nom apparaît dans les inscriptions de Mathura, et dans le dialecte et dans les inscriptions d'Açoka à Shâhbâzgarhî et à Mansehra, *ṣtha* devient régulièrement *sta*, évidemment influence iranienne. Cependant Kharaosta ne saurait être un mot iranien, parce que « lèvre » n'y est pas *osta*, mais *lab*. Ainsi Kharoṣṭha est une traduction sanscrite de *Kharaosta*, et la tradition chinoise se montre exacte. L'écriture de Kachgar est la Khâṣyalipi. En face de cela, ce que Ctésias rapporte au sujet des Kalystrioi est parfaitement négligeable. Même en défalquant la partie fabuleuse de sa description, personne ne leur attribuera l'usage d'une écriture.

Je demande maintenant la permission d'exprimer sincèrement mes propres impressions.

Les deux savants spécialistes ont parfaitement prouvé que la kharoṣṭrî n'a pas pour base le nom du pays de Kachgar. Je suis parvenu au même résultat indépendamment et par une voie différente. Pour tout le reste, leur argumentation me paraît moins convaincante.

1. En remettant la forme dialectale en sanscrit *Kharoṣṭha*, on a pu éviter à dessein la forme Kharoṣṭra à cause du sens « âne et chameau » qui est vraiment trop ridicule, surtout à côté de Brahma; ils ont préféré l'autre transcription possible, Kharoṣṭha, « lèvre d'âne », qui est un nom d'homme moins choquant et en plein usage.

2. Cette manière de voir est devenue traditionnelle dans l'Inde, et de là elle s'implanta dans la plupart des ouvrages chinois, mais ceux-ci n'en augmentent pas le degré de crédibilité.

3. En face de ce pâle écho de la tradition orthodoxe, Hiouen-t'sang nous signale *de visu* un pays voisin de Kachgar et

étroitement lié avec lui et portant entre autres noms celui de *Ko-lo-t'o* = Kharoṭṭa, attestant que ce vocable est plutôt un nom géographique.

4. Cette donnée est confirmée par le témoignage indépendant de Hoei-youan et de ses copistes qui appliquent ce nom à Kachgar même et non plus sous la forme dialectale *K'o-lo-t'o* = Kharoṭṭa, mais sous la forme sanscrite inattendue *K'ia-lo-chou-tan-le* = Kharoṣṭra. Le double renseignement ne peut pas être inventé par Hoei-youan et mérite un degré supérieur de confiance, supérieur à toutes les spéculations savantes des philologues indiens.

5. Le nom de Kharoṣṭra pour Kachgar étant incontestable, il devient évident que le témoignage du même auteur, relatif à l'explication qu'on lui a donnée de ce mot, est conforme à la réalité, savoir que c'est un nom de montagne et qu'il signifie « mauvaise nature », indiquant, à tort ou à raison, la perversité des indigènes. Envisagée en elle-même, cette interprétation se justifie déjà suffisamment par l'analyse apparente Khara + uṣtra, « âne + chameau » comme un sobriquet péjoratif des habitants, ainsi que M. S. Lévi l'a fait remarquer en pleine raison. MM. Franke et Pischel me semblent aller trop loin en rejetant la constatation de Hoei-youan par le motif unique qu'elle est contraire à l'opinion courante des auteurs indo-chinois liés par la tradition littéraire. Sans cette idée préconçue, elle leur aurait apparu à un point de vue différent.

6. C'est également sans nécessité que ces savants orientalistes refusent toute valeur à la donnée de Ctésias à propos des Kalystrioi. Si sa description des Têtes-de-chien (Kynokephaloi) est forcément fabuleuse, le nom de *Kalystrioi*, supposant un terme géographique *Kalystros*, doit avoir une base réelle, et cette supposition reçoit une éclatante confirmation par les noms de fleuve de leur pays, Hyparchos et Hypobares, qui ont tous les traits caractéristiques de mots réels irano-indiens, bien que leur interprétation exacte n'ait pas été fixée par les philologues antérieurs.

7. Avec la disparition du secret qui voilait ces mots et la découverte de leur origine iranienne en conformité avec l'indication formelle de Ctésias, le pays de *Kalystros* est immuablement

localisé dans le Gandhara nord-ouest, sur le bord du Suvâstu, fleuve dont le nom sanscrit équivaut aux noms iraniens rapportés et interprétés par l'auteur grec, lequel, fables à part, devient pour nous un témoin très précieux. Rejeter le témoignage de Ctésias, quand une foule de circonstances remarquables plaident en sa faveur, ce serait se priver volontairement d'un guide sûr au milieu d'un labyrinthe inextricable.

8. Maintenant il faut revenir avec quelque tempérament à la combinaison que nous devons à la sagacité de M. S. Lévi. La kharoṣṭrî est bien l'écriture du pays de *Kharoṣṭra*, lequel était primitivement (la Kachgarie a reçu ce nom beaucoup plus tard) la partie montagneuse du Gandhara, fait confirmé par les inscriptions d'Açoka à Shâhbâzgarhi et à Mansehra. Alors, la donnée de Hoei-youan qui regarde Kharoṣṭra (*K'ia-lou-chou-tan-le*) comme un nom de montagne se montre exacte. D'autre part, le sens de « mauvaise nature » qu'il lui attribue est pleinement justifié, en admettant que le sanscrit Kharoṣṭra est lui-même une adaptation de la forme iranienne *Khrafstra*, « mauvais, méchant, vil ». Nous sommes dans un domaine iranien et nous devons accepter son excellent renseignement en toute confiance.

J. HALÉVY.

Di-tilla.

Textes de Telloh (2e dyn. d'Our), appartenant au Musée de Constantinople.

I

Di til-la	Jugement *gamru*
dNin-Gir-su-ni-šág	Nin-Girsu-mudammiq
dumu Gin-lugal	fils de Amat-šarri
Gin dTig-an-na-ka	(et) Amat-*Tig-anna-ka*[1]
dam Ùr-ri-ba-dú gè	femme de *Urri-badu*
é-é hí-dú ah-me ra	un *bît-hêti* aux *pâšiše*
in-ne-ba	ont donné.
5 Ù-ka dumu Bil-bil-ka	*U-ka* fils de *Bil-bil-ka*
ba-gi-in	a confirmé.
dNin-Gir-su-ni-šág	Nin-Girsu-mudammiq

(*Le verso manque.*)

II

Di til-la	Jugement *gamru*
![1] Lu-ka-ni gir	au sujet d'Amil-*kani* esclave
šam til-la ni	pour le prix total duquel
[12] + gin ši 3 gál[2] kubabbar	12 sicles 1/3 d'argent
ku	
5 Ad-da-ab-ba-na	(à) *Adda-abbana*
šá Bil-u + dar dam-na	et (à) *Bil*-Ištar, sa femme,
mu en Nun-ki ta	à partir de l'année du Seigneur d'Eridou,
Lu-dingir-ra dumu Anšu-ni-sa	Amil-ili fils de *Anšu-ni-sa*
in-ši-šam	a payé.
10 Ur-šág-ga dumu Ur. . .	Ur-idmuq, fils de Ur. . .
Ur dEn-zu dumu	Ur-Sin fils de. . . . .
lu ka-ma-ta[3]	(étaient) amil *ka-ma-ta*
. . . . .	. . . . .

(*Le verso manque.*)

TRANSCRIPTION : *àm* = *a-an*; *ùr* = *gušur*; *gè* = *kit*; *gin* = *šal* + *kùr*; *gir* = *nita*; *gùb* = *li*; *dù* = *ul*; *sig* = [illegible]; *šág* = *gišimmar*.

1. = ana? Cf. VIII, 2.

2. A l'époque de Hammourabi, le prix d'un esclave varie de 10 à 20 sicles. Cf. MEISSNER, ABP, p. 6.

3. Même mot XII, 13. Cf. *ka-ma-bi*, V, 7 et IX, 7; *ka-ma-ne*, IX, 9.

III

1 gin ma-nu[1]	Une esclave *manu*
A-ru-a ^{d}Ba-ú	(nommée) *Arua-Bau*
ê ^{d}Nin-mar-ki ka	du temple de Nin-mar^{ki}
nam-erim bi-ba-kud[2]	a prêté serment,
5 ki Lu-bal-ság-ga ta	(venant) de chez Amil-*bal*-idmuq
anšu Úku-a-mu dub-šar	(était) *anšu : Ukua-mu*, scribe.
mu ^{d}Šú ^{d}En-zu lugal	Année où Gimil-Sin roi
Šeš-ab-ki-ma	d'Our
gè na-rú-a mah	la grande stèle
10 ^{d}En-lil ^{d}Nin-lil ra	en l'honneur de Bêl et de Bêlit
mu-ne-rú	a élevé

IV

. . . . .	. . . . .
Ur-gar dumu-na	(et) *Ur-gar* son fils
in-na-ba-a	ont donné
Nin-tur-ku	(à) *Nin-tur-ku*
gin ip	esclave *ip*
5 á-na	son salaire,
Ur ^{d}Šul pa-ud-du gir	Ur-Šulpauddu, esclave
nam-erim-ám	a prêté serment,
Ê-ù gir	*Ê-ù*, esclave
Ur-gar-ra	(d')*Ur-garra*
10 ba-na-gi-in	a confirmé.
1 šar ê-bi	— 1 *šar* de cette (?) maison
šam til-la 5 gin kubabbar [ku]	pour prix total 5 sicles d'argent
Ur-gar-ra	à *Ur-garra*
Lu-ip dumu Ur ^{d}ka-[di]	Amil-*ip* fils de Ur-kadi
15 in-ši-šam	a payé
ši.	*ši*. . . . .
. . . . .	. . . . .

V

Di-til-la	Jugement *gamru*
1 4/30 še-gur 4 . . .	1,133 *gur* de blé (et) 4. . .
šam til-[la. . . .] dumu	prix total . . . . fils
Lu-usar. . ///	de Amil-*usar* . . . .

1. Cf. *erin-gi-ma-nu*, dans VII CT 26 a 2 l. 7.

2. Locution abrégée le plus souvent en *nam-erim-ám*, IV, 7; IX, 10, et *nam-erim*, VII, 7.

ki Úku-a-mu [dumu] Ê-dub-ba ta	chez *Ukua-mu* fils de *Kunukku*[1]
5 Lu-usar-bar-ra [dumu?] Ab-ba-nin-nanga-ra-gè šú-ba-ti-a	Amil-*usar-barra* fils de *Abba-nin-nangara* a pris
Nin-nanga gin Lu . . . ra-ra Úku-a-mu in-šam	*Nin-nanga* esclave de Amil..*ra-ra* *Ukua-mu* a payé
lu-ka-ma-bi	(étaient) amil *ka-ma-bi*.
Sag-pa-kab Igi dBa-ú.	*Sag-pa-kab* (et) Êni-Bau,
dBa-ú-nin-ám	Bau-*nin-ám*,
10 Ur-giš-már dumu Urdkal-la gè	Ur-narkabti fils de Ur-*kalla*
nam-érim b[i-b]i-kud	a prêté serment,
Ur-dub dumu Ur... pa-du+še	*Ur-dub* fils de Ur... était *pa-du+še*
. . . š]ar é	. . . *šar* de la maison. . . .
. . . . duma Lu . .	. . . . . fils de Amil. . .

(*Manque environ 15 lignes.*)

. . . . .	. . . . .
15 di-kud-bi-me	(étaient) juges *bi*
Lu-ka-ma lu Gir-su-ki	amil *ka-ma* du Girsuki
lu ki-ba gub-ba me	attachés au *ki-ba*
mu dSú dEn-zu lugal	Année de l'avènement de Gimil-Sin

VI

Di til-la	Jugement *gamru*
⌈giš-šar gub-gub-giš?[2]	au sujet d'un parc *gub-gub-giš?*
Ad-da Nina-ka[3] ni-gub-ba	(que) *Adda* de Ninaka a planté;
Ê-šim dam Lu-mar-za-gè	*Êšim* femme de Amil-parṣi
5 gú ne-in má-gar-ra	a déposé plainte
Ê-šim šà dumu-nita ni	*Êšim* et son fils
igi ni-in má-gar-ra[4]	ont comparu;
mu lugal tukundi-bi	au nom du Roi : « Si
ud VII kam di giš-šar ku nu-gub-bi-in[5]	d'ici sept jours, dans le *di* du parc il (= Adda) ne plante pas
10 giš-šar gub-gub[5] in-ši-šam	le parc *gub-gub* il paiera;
dub-bi nu-mu-gub[5] giš-šar ba	(et si) le *dub* du (parc) il ne plante pas, ce parc,

1. Cf. Ch. Virolleaud, *Suppl. à Brünnow*, n° 3926[1].
2. Sans doute le nom du parc.
3. Pour *Ninaki*; cf. *ba* et *na* pour *bi* et *ni* et *Uru-ka*, *Tig-ab-ba-ka*, *ka Ba-zi ta*.
4. Pléonasme fréquent; *gar* est employé seul dans X, 4.
5. *Gub* = *zakâpu*.

ba-ra-ba-dú ne-in-	il embellira » a-t-il
ne-in-dug-ga	été dit.
Ur ^{d}Da-mu	Ur-Damu
15 uku-il	*uku-il*
. . . . .	. . . . .

(*Le verso manque.*)

VII

. . . . .	. . . . .
se Lu.	blé de Amil. . . . .
á ne-in. . . .	le salaire *ne-in* . . . .
Na-gu lu-luh é Ma-	*Nagu*, intendant de la maison de
an-bal ne-in-dug	*Manbal* a dit
lu-luh Na-gu	l'intendant *Nagu*
nu-ù-gi-é-in	n'a pas confirmé
5 lu-luh nam-erim	L'intendant (a prêté) serment :
40 še-gur ni-dub-ba	40 *gur* de blé ont été semés
Lu-nin-má nam-	Amil-*nin-má* (a prêté)
erim	serment.
Di til-la	Jugement *gamru*
Ur ^{d}Ka-di	de Ur-Kadi
10 šá Gú-dé-a	et de *Gudéa*
mu Hu-hu-nu-ri-ki	Année du Huhunuri^{ki}.

VIII

Di til-la	Jugement *gamru*
⌈a-na[1] Gin-nin-ni . . .	contre Amat-*ninni* . . . .
dam Da-bi-dub nagar	femme de *Da-bi-dub*, charpentier,
ki Ab-ba-kal-la dumu Nin-...	à la place de Abba-kalla, fils de Bêlit-. . .
la[2]-ka-ni gub-ba-ám	amil-*ka-ni*, s'est présenté
5 Zal-lam-ma-a dumu	Zallammâ fils
Nin-gu-la gè	de Bêltu-rabîtu,
šú Gir ^{d}Šeš-ki luh é	(entre) les mains de Arad-Nannar, intendant du palais
pa-té-si Gú-[dé-a]	du patési Gudéa
gú ne-in[-ni-gar-ra][3]	a déposé plainte :
Ab-ba-kal-la a. . . .	*Abba-Kalla a*. . . . .
gar	*gar*. . . . .

1. *A-na* paraît expliquer ⌈. Cf. ⌈ *e-nu-ma*, dans K. 3590 recto 15 (Craig, *Astrol. Astron. Texts*, p. 59.)

2. = *lu* = *amilu*. Cf. *ka* (postp.) pour *ku*, *Ur-gar* (n. pr). et *qi-gar-ra* à côté de *Ur-gur* et de *qi-gur-ra*.

3. *Gar-ra* ou *má-gar-ra*, d'après VI, 7.

igi Ur ^{d}Kal pa-[du + še ku]	devant Ur-lamassi *pa-du + še*
10 Nin-gu-la la-mu	Bêltu-rabîtu *la-mu* . . . .
. . . . .	. . . . .

IX

Di til-la	Jugement *gamru*
ǀ ^{d}Ba-ú-dingir-mugin	ǀ Bau-ili esclave,
ǀ Ka ^{d}Ba-ú-ni-ri	ǀ Amat-Bau-ikûn
dumu-ni	son fils
. . . . .	. . . . .

(Manque environ 12 lignes.)

. . . ni-ba-a	a donné. . . . .
5 Ur-dub dumu Ab. . . .	*Ur-dub*, fils de Ab. . . .
A-da-ta dumu. . . .	*Adata* fils de. . . . .
gar-ki.	*gar-ki*. . . .
lu-ka-ma-bi-[me]	^{amil}*ka-ma bi*
Gin-ki-sig-ka-gè	Amat-*ki-sig-ka-ge*
Lu-ka-ma-ne	Amil-*ka-ma-ne*
10 Lu-giš-már nam	Amil-narkabti (ont prêté)
erim-ám	serment
ǀ ^{d}Ba-ú-dingir-mu	ǀ Bau-ili
Lu-giš-már-ra ba-na-	Amil-narkabti a confirmé
gin-na	
Lu-gin-na pa-du + še	Amelu-ikûn était *pa-du + še*
Lu ^{d}kil + sig Lu ^{d}kil + sig	Amil-*kil + sîg*, Amil-*kil + sîg*
di-kud-bi-me	(étaient) juges *bi*.

X

Di til-la	Jugement *gamru*
ǀ Gin ^{d}Gál-anšu dumu	contre Amat-*Gál-anšu* fille
Nam-mah-sig-a-ra	de Şirûtu-*sîga*
Mar-tú dumu Lu-Nina-ki gè	*Martu* fils de Amil-Nina^{ki}
gú-in-ni gar-ra	a déposé plainte :
5 gin-mu ni-ni lal-a	« mon esclave *ni-ni lal-a*
ni-ne 4 áš é-gal-é	*ni-ne* 4 *áš* palais
ma-ab-sum-ma	*mab-summa* »
Gú-dé-a-ab-ba-uru	*Gudéa-abba-uru*
Lu-Gir-su-ki	Amil-Girsu^{ki}
Sig + nun-da pa-du + še	(et) *Sig + nun-da* (étaient) *pa-du + še*
10 pa-du + še bi me ne-in-dug	les *pa-du + še bi* ont dit :
gúb [? n]e-ne tar-ra	« *gúb ne-ne tarra*
mu ka bi nu-ù-zu	la mention de cette parole il ne connaît pas

ne-in-ni ša ku	*nenni-ša-ku* »
Gin-lugal-gú-gal dumu	Amat-šarri-gugalli fille
[Ur] ^{d}Ba-ú ka	de Ur-Bau
15 [ba-na]-gi-in	a confirmé
[Sig + nun]-da pa-du + še	*Sig + nun-da* (étaient) *pa-du + še*
[Lu-^{d}]kil + sig	Amil-*Kil+sig*
[Ur ^{d}Nun]-gal	*Ur-Nun-gal*
. . . . di-kud bi-mé	. . . . . (étaient) juges *bi*
20 . . . dumu Ner-gir	. . . . fils de Šakkanaku
. . . dumu Ur ^{d}Kal	. . . . fils de Ur-lamassi
lu mar-za ki-ba ma-ša me	^{amil}parşi *kiba ma-ša-me*
mu bad mar-tú ba-rú	Année où le mur de l'ouest a été construit

XI

Di til-la	Jugement *gamru*
Nin-sar-gúb-an-na	au sujet de Bêlit-kuzub-šamê
dumu A-a-ku-ah-me	fille de *Â-ku-ahme*
Lu-bal-šág-ga dumu	(que) Amil-*bal*-idmuq fils
Ka-šág-šág úku gè	de *Ka*-idmuq *úku*
ba-an-tuk	a prise
5 [mu] lugal in-na-pad-da	le nom du Roi a été invoqué
Ur ^{d}Kal dumu Ma-an-sum	Ur-Lamassi fils de *Man-sum*
. . . . . dam Gir-dam	. . . . . femme de Arad-*dam*

(*Manque environ dix lignes.*)

Lu ^{d}Nin-Gir-su	Amil-Nin-Girsu
Lu-dingir-ra	Amil-ili
10 di-kud-bi me	étaient juges *bi* »
Ur ^{d}Nina dumu Lu	Ur-Nina fils de Amil-
^{d}Ši-ma-šú	Šimašu
Ur ^{d}Ba-ú dumu Ur-	Ur-Bau fils de Ur-
šág-ga di-kud	idmuq (étaient) juges
lu-mar-za ki-ba gub-ba me	^{amil}parşi attachés au *kiba*
mu ^{d}Šú ^{d}En-zu lugal-é	Année ou Gimil-Sin roi
14 ma-da Za-ap-ša-li	le ^{mada}Zapšali
mu-hul.	a ravagé

XII

Di til-la	Jugement *gamru*
^{d}Šul-gi-ú-nam-ti	*Šulgi-ú-namti*
dumu Kud-da úku gè	fils de *Kudda*, *úku*
Gin ^{d}Šeš-ki dumu Lu-bal-	Amat-Nannar fille de Amil-*bal*
šág-ga úku	idmuq, *úku*

in-tuk-ám	a pris
5 in-tak[1]-lum in-tak[1]-a-ta	*in-tak-lum in-tak-a-ta*
[d]Šul-gi-ú-nam-ti gè	de *Šulgi-ú-nam-ti*
[Gin] [d]Šeš-ki ku	pour Amat-Nannar
. . . . ba-ši gur-ra	. . . . *ba-ši gur-ra*
. . . . ta luh-luh ?	. . . . *ta sukkal sukkalli* ?
10 . . . . . uru-ma	. . . . . *uru-ma*
. . . . . na dug-ga	. . . . . *na-dug-ga*
[?] Gin [d] Šeš-ki-ka	Amat-Nannar
[lu]-ka-ma ta a. . .	[amil] *kama-ta* a. . .
dirig-ga	*dirigga* . . . .

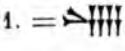
(*Le verso manque.*)

CH. VIROLLEAUD.

BIBLIOGRAPHIE

Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eberhard Schrader. Dritte Auflage mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler, mit einer Karte der vorderasitischen Länder. II. Hälfte, 2. (Schluss-)Lieferung. Berlin. Verlag von Reuther et Reichard. 1903.

Avec cette deuxième moitié la transformation radicale de l'ancien ouvrage de M. E. Schrader est menée à bout. Il n'en reste que le titre, vieux titre qui s'étonne de se trouver en ce lieu. Le nouveau titre, à savoir : « L'origine babylonienne du judaïsme et du christianisme » (*Der babylonische Ursprung der Judenthums und der Christenthums*), caché au lecteur, était au contraire toujours présent à l'esprit des deux auteurs et ne cessait de diriger leur pensée, avec crânerie et autorité d'une part, avec une réflexion soutenue traversée par de visibles hésitations, d'autre part. Comme thèse doctorale l'ouvrage aurait emporté la note suprême, sauf à demander aux savants auteurs de rétablir le vrai titre. Comme ouvrage prétendant résumer les résultats des récentes découvertes assyriologiques, nous avons le droit d'être plus méticuleux et de regretter vivement que, par l'amour de la thèse, les louables réserves si fréquemment exprimées par M. Zimmern soient restées sans la moindre influence sur le résultat final. Voici quelques exemples des plus caractéristiques. Ni la littérature juive ni la littérature chrétienne n'ont la moindre connaissance des divinités infernales babyloniennes *Nergal* et *Ereškigal*, et cependant leur mythe est raconté tout au long (p. 583-584) dans le seul but d'y trouver un parallèle à la mort et à la descente aux enfers du Christ, bien que

1. = 

dans le mythe babylonien il ne soit pas question de la mort d'un dieu. Au sujet du sacerdoce, aucun terme babylonien ne figure dans le Lévitique, et, de son côté, la religion babylonienne ignore les termes hébreux si importants כהן et נביא; l'auteur se sent bien envahi par le doute, mais néanmoins la chère thèse occupe le lecteur par plus de deux pages bourrées de notes très érudites. De même, le long débat sur l'assyrien *šabattu* (*šapattu*) se termine par la déclaration qu'il n'a rien à voir avec l'hébreu שַׁבָּת, mais celui-ci reste toujours un ancien mot emprunté au babylonien (p. 594)! Comment ne pas s'étonner qu'après avoir douté du rapport du nombre 7 avec les planètes ou avec les pléiades, M. Zimmern, sur un simple rappel de Philon, persiste à la qualifier de *nombre sacré* et d'origine exclusivement babylonienne? Quant au nombre 12, les 14 portes de l'Hadès babylonien attestent que n'importe quel nombre peut faire partie d'un mythe, sans aucun égard aux figures célestes. Enfin, les comparaisons lexicographiques attribuent au babylonien bien des vocables hébreux qu'il n'explique pas ou qui figurent dans les langues sœurs éloignées. Je compte traiter ce sujet à une occasion plus propice. Il faut espérer qu'à la seconde édition, le savant auteur allégera son ouvrage de tout le leste d'hypothèses inexactes ou exagérées qui le déparent, et en première ligne de l'hypothèse sumérienne. Une erreur initiale produit infailliblement l'infiltration d'une foule d'erreurs analogues. Quand on violente sa saine intelligence au point d'accepter les yeux fermés la monstrueuse théorie selon laquelle les Sémites babyloniens se seraient assimilés comme deux gouttes d'eau à une race préhistorique étrangère et absolument inconnue, et, ce qui est le comble de l'absurdité, cultivé la littérature de cette race invisible, composée de signes polysèmes et polyphones presque à l'infini, au point de composer *un demi-million de gloses* pour fixer le sens et la lecture de chaque lettre; quand on a vicié sa raison, dis-je, par la foi dans l'infaillibilité des premiers déchiffreurs, on peut croire aussi qu'une assimilation analogue eut lieu entre le babylonien et la religion des autres peuples sémitiques, et spécialement de celle d'Israël. Que M. Zimmern reprenne la question sumérienne au point où il l'avait laissée dans ses *Psaumes assyriens*, et il retrouvera bien vite ces admirables facultés de philologue et de penseur que nous admirions dans ses travaux antérieurs.

Franz Praetorius, *Ueber die Herkunft der hebräischen Accente.* Verlag von Reuther und Reichard. Berlin, 1901. — Le même, *Die Uebernahme der früh mittelgriechischen Neumen durch die Juden.* Ein Nachwort zu meiner Schrift : *Ueber die Herkunft der hebräischen Accente.* — J. Barth, *Wurzeluntersuchungen* zum hebräischen und aramäischen *Lexicon.* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1902. — S. A. Poznanski, תהלה לדוד. Extrait du

Journal hébreu *Sephira*. Varsovie, 1902. — Le même, *Commentaire* hébreu sur le livre d'Osée, par Eliézer (ou Elazar) de Beaugency. Berdyczew, 1902. — Bender, Das Lied Exodus 15 (Z. A. W.) Giessen 1903.

M. le Pr Praetorius compare ingénieusement les signes prosodiques des Évangéliaires dits *neumes ecphonétiques* avec certains signes de l'accentuation massorétique de l'hébreu biblique. Selon le savant auteur, les juifs auraient adopté ce système d'interponction et de neumation chrétien, non pour l'amour de l'Église, mais sous l'habitude millénaire à la supériorité grecque. A peine reçu, l'origine étrangère en aurait été oubliée, puis considérablement modifiée et librement développée. Les signes des neumes ὀξεῖα (ton élevé), καθιστή (ton baissé), ἀποστροφος (apostrophe), βαρεῖα (pesanteur) seraient les modèles des accents nommés פשטא, מרכא, מהפך, מרכא ou מאריך. Nonobstant des difficultés assez sérieuses qu'il m'est impossible d'exposer ici, le sujet mérite la sérieuse attention des hébraïsants. Le second mémoire est une réponse à la critique de M. Gregory dans L. Centralblatt.

Le manque d'espace m'oblige à ne donner des autres écrits précités qu'une indication sommaire, je tâcherai de la rendre substantielle.

M. le professeur J. Barth poursuit ses savantes recherches sur les racines hébraïques et araméennes. D'anciennes étymologies sont modifiées ou défendues et de nouvelles sont proposées en grand nombre. La majorité s'impose dès la première lecture, et plusieurs ont été avancées par moi-même. Sur quelques-unes seulement l'hésitation est permise. הדד = as. *uddu* (pour *utdu*), « jour, clarté, splendeur », היה, « être troublé, faible », est pour הוה; aram. צמר serait devenu עמר s'il répondait à ضرم; les trop fréquentes métathèses font aussi difficulté.

Nous devons à l'activité de M. S. A. Poznanski, rabbin de Varsovie, un excellent compte rendu en hébreu du recueil publié en l'honneur de feu le Dr. D. Kaufmann. Voici quelques sujets qui intéresseront particulièrement nos lecteurs : Sur Zacharie, VII (J. Barth), origine hébraïque du livre de Tobie (D. Simonsen), Alexandre et les Juifs d'après les sources rabbiniques (Isr. Lévi), la durée de l'usage de l'écriture paléo-hébraïque chez les Juifs (L. Blau), l'institution sabbatique dans l'Islam (Goldziher), les doigts dans la littérature et le folklore des Juifs (Em. Loew), les écrits de Saadia-Gaon (M. Steinschneider), Jacob ben Ephraïm, polémiste anticaraïte (S. A. Poznansky). La seconde brochure contient le commentaire hébreu du rabbin français Eliézer de Beaugency sur le livre du prophète Osée. On connaît le caractère sobre et limpide de la grande école de Raši, où l'on aperçoit beaucoup de gloses françaises. L'édition est extrêmement soignée.

Le chant Exode, XV, emplit de suspicion les augures de la critique

supérieure, notamment M. Bender. Le poème a l'allure d'un psaume, et tout ce qui est psaume est postérieur à l'exil. La bibliothèque d'Assurbanipal (VIIe siècle avant J.-C.) a bien fourni des psaumes babyloniens qui remontent à mille ou à deux mille ans plus haut, mais Israël ne peut en avoir composé avant le Ve siècle. Donc, au retour de l'exil, où les prévisions prophétiques relatives au règne de Dieu ne se sont pas réalisées, la communauté s'est mise à chanter les victoires futures du roi Messie, sous forme d'un événement du passé lointain, à savoir du passage de la mer Rouge. Puis, par un raffinement de ruse, on a inséré ce chant dans le document yahwéiste. Les preuves abondent : רמה est d'origine araméenne[1], פלשת est une forme récente (*eine junge Bildung*), נהל, une expression de la langue des nomades, dont l'image n'a été employée que depuis Ez., XXXIV, et Jér., XXIII; אלופי אדום vient de la Genèse, XXXVI, qui est certainement postexilique, etc., etc. M. Bender a oublié qu'au Ve siècle les Iduméens étaient déjà chassés de leur ancien royaume et cantonnés dans un affreux désert au sud de la Judée[2]. Quant à l'enthousiasme messianique, tout esprit impartial sait que, totalement inconnu des prophètes comme des hagiographes et de la sagesse de Ben-Sira, il n'a commencé à hanter l'imagination des mystiques que depuis le livre d'Hénoch et les psaumes de Salomon. Le poète, qui va jusqu'à chanter les triomphes anticipés du Messie, est forcément postérieur au règne des Macchabées. Vingt ou trente ans plus tard, ce poème a été interpolé textuellement dans Exode, XV, et sous forme grecque dans la version des Septante. Voilà où la logique rigoureuse aurait dû conduire le critique. Nous regrettons qu'il ait esquivé les conséquences de son système; un document de la seconde moitié du Ier siècle de l'ère chrétienne, inséré dans le Pentateuque, aurait été une découverte peu banale !

J. Wellhausen, Das Arabische Reich und sein Sturz. Berlin. Verlag von Georg Reimer, 1902. — Dr. N. Rhodokanakis, *Der Diwan der Ubaid-Allâh ibn Kais Ar-Rukayât*, herausgegeben, übersetzt, mit Noten und einer Einleitung versehen. Wien, 1902. In Commission bei Carl Gerold's Sohn. — Le Baron Carra de Vaux, *Les grands philosophes*, GAZALI. Paris. Félix Alkan, éditeur, 1902. — Edmond Doutté, *Les Aïssâoua à Tlemcen*. Châlons-sur-Marne, 1900. — Le même, Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc. Alger.

1. M. Bender a négligé d'ajouter que Néhémie, IX, 11, emploie encore le verbe hébreu השליך ; l' « araméen » רמה y a donc été substitué beaucoup plus tard.

2. A l'époque perse, les אילי מואב avaient déjà perdu leurs cornes, et leurs héritiers araméens (בני קדם, Ez., XXV, 1-11), étaient tranquillement installés à leur place.

Avec la maîtrise qui lui est coutumière, M. J. Wellhausen couronne ses nombreuses monographies sur l'antiquité arabe par une histoire comprenant la première période du Califat, depuis la mort de Mahomet jusqu'à la chute des Oumméiades, où l'Arabie cesse d'être le centre politique de l'islamisme et l'élément arabe le noyau de l'État mahométan. Il n'est pas facile de trouver la filière conductrice dans l'échevau excessivement embrouillé de tribus diverses qui se déchirent entre elles, le plus souvent par préjugé d'origine ou par vanité blessée. Grâce à l'exposition limpide du savant historien, tous ces événements étonnants et grandioses jusque dans leur férocité se déroulent avec une logique inexorable qui captive notre attention. Outre l'admirable description des faits guerriers, nous pénétrons dans le cœur même de la transformation que subit l'Asie dans cette époque héroïque de l'Islam. Quoi de plus stupéfiant que de voir les deux grandes monarchies du monde, l'empire byzantin et l'empire perse, paralysés et tremblants devant quelques hordes d'Arabes mal armées et indisciplinées et se laisser arracher par elles coup sur coup leurs meilleures possessions. L'Iran montre un spectacle vraiment piteux dans cette course à se convertir afin de se soustraire à la capitation. La bonne religion mazdéenne trahie pour une somme minime; les églises chrétiennes d'Orient et le judaïsme en tous lieux ont fait preuve d'une conduite autrement digne. C'est bien le principe monothéiste apporté par la nouvelle religion qui a emporté la victoire. Un des chapitres les plus instructifs à cet égard est celui qui expose les faits et gestes des Arabes dans le Khorassan et la Transoxiane, où l'élément turc seul oppose d'abord une vigoureuse résistance aux envahisseurs et se ménage ensuite une prépondérance définitive dans la destinée future de l'islamisme.

Le poète Obaïd-Allâh ibn Qaïs Ar-ruqayât, d'origine qoraïchite, appartenait aux partisans des Zobaïrides dans leur guerre contre les Omayades de Damas, guerre qui, grâce à la valeur d'Abd-Almalik, a mis fin à la puissance des Arabes de l'Iraq. Dans la bataille de Maskin il se trouva au rang des troupes de Zobaïr, qu'il a si souvent exalté dans ses poésies; mais, lorsque celui-ci tomba et que la bataille fut perdue, il s'enfuit à Koufa, et, après s'être caché pendant une année, il ne rougit pas de se rendre auprès d'Abd-Almalik, pour, au moyen de basses flatteries, obtenir pardon et faveurs. Le diwân se compose de dithyrambes suivant d'anciens modèles classiques sans un vrai souffle idéal. Son amour a le vol aussi factice que ses autres principes; il obéit plus à la nécessité de la rime qu'à une sérieuse émotion. Le chant n° IX est voué aux jeunes filles au buste fort habitant entre Ṣanʿâ et Mârib! Cependant, comme un monument de langue de la bonne époque on saura gré à M. Rhodokanakis de l'avoir rendu accessible par une publication très soignée et d'y

avoir ajouté une bonne traduction. Sur la biographie du poète, on a les meilleurs renseignements dans l'introduction.

M. Carra de Vaux avait étudié dans *Avicenne* le passage de la philosophie grecque dans l'Islam, les rationalistes motazélites et les philosophes proprement dits; dans l'ouvrage présent portant le nom de *Gazali*, il traite des théologiens orthodoxes et des théologiens spéculatifs dits *Motékallim*, des moralistes et des mystiques ou Soufis. Quand, en prenant pour base la tradition orale ou *Sonna*, Achari réussit à ruiner l'exégèse libérale des Motazélites, Gazali se chargea de démolir le système des philosophes. Dans la recherche des traditions, l'auteur musulman accueille abondamment des sentences morales attribuées à Jésus qui sont de source biblique et rabbiniques; c'est que le nom de Jésus leur donna plus de prestige. Son exposé de l'amour du prochain et de la renonciation au monde reflète les doctrines de l'ascétisme chrétien. Par suite de ces qualités, l'ouvrage de Gazali et des écrivains dont il fait mention sont aujourd'hui les auteurs classiques de l'islamisme qu'on lit et étudie dans les écoles et les mosquées. L'examen de ce livre fait pénétrer l'âme de l'islamisme orthodoxe et nous offre une connaissance complète de son esprit et de sa vie intérieure. L'éloge de l'exposition du savant orientaliste n'est plus à faire, elle sait charmer et elle sait instruire.

On connaissait bien peu des processions effrénées qui donnent au culte des saints musulmans de l'Afrique nord-ouest un cachet particulier, mais le mémoire que M. Edmond Doutté consacre aux Aissâoua de Tlemcen en donne une description complète et hautement pittoresque. C'est une image fidèle de ce que devaient être, dans l'antiquité, les folles courses bachiques, surtout en Thrace et en Phrygie. L'étude du même auteur sur les tas de pierres sacrés dans le sud du Maroc, contribuera beaucoup à élucider finalement l'origine des *rigm* si répandus dans les contrées musulmanes, et probablement aussi celles des cromlech antérieurs. Bien observées, les recherches de M. Doutté promettent d'être fructueuses pour l'archéologie.

S. Fossey, *Quid de Hethaeis cuneatae litterae nobis tradiderint.*

Thèse latine de doctorat, consistant dans la compilation des passages cunéiformes qui se rapportent au peuple que les Assyro-Babyloniens désignaient par le nom de *Ḥatti*. Le registre étant fermé, l'auteur n'a pu dire rien qui ne soit connu depuis longtemps. La conclusion même est simplement empruntée à Lenormant, qui a employé le terme *Alarodiens* d'Hérodote pour estampiller toutes les populations de l'Asie Mineure orientales. Comme on ne sait presque rien des langues primitives de ces populations, le nom d'Alarodiens ne signifie pas grand'chose. Vers la fin de son mémoire,

M. Fossey a voulu sortir de son rôle de compilateur pour s'attaquer aux étymologies sémitiques que j'ai données jadis de certains noms propres et géographiques de la haute Syrie. J'y ramasse d'abord une belle perle : Le targumique כרכמישא vient de Χάλκωμα. Ignorant que l'orthographe כרכמיש doit céder devant la transcription égyptienne *qarqamiša*, renforcée par l'assyrien *Gargamiš*, il s'étonne de ce que j'aie vu dans כר le nom סר, « ville ». Le mot *kemaššu*, « cuivre, airain », est écrit (kima) *kie mašši*, « comme le cuivre brillant[1] », où *ku-kê* se rattache à *qû* avec ם; ce n'est donc pas « nisi mente Halevy excussum ». Le docteur fraîchement émoulu transcrit *piter* l'hébreu פתר, et ne sait pas ou ne dit pas pourquoi j'ai distingué le *Petor* de Balaam du *Pitru* de la haute Syrie ; de plus ידמירו בשפה est synonyme de פתח שפתים. Inutile d'insister sur la fréquente confusion de *š* et *s* dans les transcriptions de dialecte à dialecte dans les langues sémitiques du nord, dont mon critique semble tout étonné. C'est d'ailleurs tout ce qui lui appartient en propre. La langue de Cicéron sonne parfois trop creux.

Enno Littmann, *Abyssinian Apocalypses* (extrait de The American Journal of Semitic Languages and Litteratures). January, 1903. — Le même, *The Chronicle of King Theodore of Abyssinia*. Edited from the Berlin Manuscript, with translation and notes. Part. I. Amharic Text. Princeton, 1902. — Francesco Maria Esteves Pereira, *Vida de Santa Maria Egypcia*. Lisboa, 1903.

Pendant son court séjour à Jérusalem, en décembre 1899 et janvier 1900, M. E. Littmann a pris copie de quelques manuscrits conservés dans le monastère abyssinien, dont il a déjà publié plusieurs. L'apocalypse précitée, assignée à saint Victor, lui a été envoyée ensuite par un jeune moine nommé Kidâna Wald et qui en est visiblement l'auteur, ou plutôt le compilateur. D'une réelle importance est l'édition de la Chronique amharique du roi Théodore, conservée à la Bibliothèque royale de Berlin. La traduction paraîtra dans le cours de cette année.

L'activité de M. Est. Pereira se manifeste avec éclat par la publication de la Vie de sainte Marie l'Égyptienne, version éthiopienne et traduction portugaise. Plusieurs notes sont des plus instructives[2].

J. HALÉVY[3].

1. Au début, tout le monde traduisait *kie mašši* par « plomb ».

2. *Laᶜelamun* vient probablement de *el-Qalamun*, prononcé vulgairement *L'alamun*.

3. *Corrections*. P. 21, ligne 22. Après « crimes », ajoutez « à Galgal ». — P. 31, ligne 3 d'en bas : « nation », corrigez : « création ». — P. 85, dernière ligne : « un nom babylonien », lisez : « un non-Babylonien ».

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Amos.

(Suite.)

CHAPITRE VII

Une série de châtiments projetés et non réalisés sur l'intervention du prophète. — Vision de dévastations causées par les sauterelles. — Vision du feu du ciel dévorant — Vision du nivellement à la sonde des sanctuaires et de la dynastie. — Intercalation d'un épisode historique. — Amaşia, pontife de Béthel, ayant dénoncé Amos auprès de Jéroboam II comme un dangereux révolutionnaire, lui fait défense de continuer à prêcher et cherche à le faire retourner en Judée. — Réponse sévère d'Amos.

1. Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé : (Je vis qu'il) formait un train de sauterelles au moment où l'herbe fraîche commençait à lever, l'herbe fraîche qui paraît après la (première coupe dite) coupe royale.

2. Lorsque les sauterelles eurent fini de dévorer l'herbe du pays, je dis : (Oh non), excuse, Seigneur Yahwé ! Comment Jacob pourrait-il subsister? Il est trop faible.

3. Yahwé y renonça : Ceci ne sera pas, dit Yahwé.

4. Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé : Le Seigneur Yahwé appela une flamme de feu qui dévora l'immense abîme, après avoir dévoré le continent.

5. Alors je dis : O Seigneur Yahwé, arrête-toi ! Comment Jacob pourrait-il subsister? Il est trop faible.

6. Yahwé y renonça : Ceci ne sera pas non plus, dit le Seigneur Yahwé.

7. Ainsi me fit voir (le Seigneur Yahwé). (Je vis que) le Seigneur se tenait debout sur un mur de Béthel et tenait dans la main une sonde.

8. Yahwé me dit : Que vois-tu, ô Amos? Je dis : (Je vois) une sonde. Le Seigneur répliqua : Je vais jeter la sonde (destructrice) au milieu de mon peuple d'Israël, je ne lui pardonnerai plus.

9. Les hauts lieux d'Isaac tomberont dans la désolation, et les sanctuaires d'Israël seront ruinés, et je me lèverai contre la maison de Jéroboam l'épée à la main.

10. Amaşia, le prêtre de Béthel, envoya dire à Jéroboam, roi d'Israël : Amos s'est révolté contre toi au milieu de la maison d'Israël ; le pays ne saurait supporter toutes ses paroles (subversives).

11. Car ainsi dit Amos : Jéroboam mourra par l'épée et Israël sera emmené captif (loin) de son sol.

12. Amaşia dit à Amos : Voyant, va, sauve-toi dans le pays de Juda ; là tu mangeras du pain et là tu prophétiseras (à ton aise).

13. Mais ne prophétise plus à Béthel qui possède le sanctuaire du roi et fait partie du domaine royal.

14. Amos répondit et dit à Amaşia : Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète ; je ne suis qu'un bouvier et un ramasseur de sycomores sauvages.

15. Yahwé me prit en suivant les brebis, en me disant : Va, prononce des prophéties sur mon peuple Israël.

16. Maintenant, écoute la parole de Yahwé ! Tu (me) dis : Ne prophétise pas sur Israël et ne prononce pas de discours sur la maison d'Isaac ;

17. A cause de cela, ainsi dit Yahwé : Ta femme sera violentée dans la ville, tes fils et tes filles tomberont par l'épée, ton sol sera divisé au sort ; toi-même, tu mourras sur un sol impur, et Israël sera emmené captif loin de son pays.

COMMENTAIRE

1. Dieu fait voir au prophète une série de châtiments qu'il prépare au royaume rebelle d'Israël. Les deux premiers sont retirés grâce à la prière d'Amos, qui les trouve trop sévères quoique bien mérités. Ceux-ci apparaissent sous forme d'agents de destruction matériels : un train de sauterelles voraces et un feu dévorant. Selon la croyance de l'époque, quand Yahwé est résolu à exercer ses actes de souveraineté dans le monde, il en prévient les prophètes, afin qu'ils puissent l'annoncer par avance au peuple, soit pour relever son courage et le consoler, soit, au contraire, pour le mettre en garde contre les malheurs qui sont prêts à fondre sur lui s'il ne s'amende pas (III, 7). Les prévisions dont il s'agit ici sont de la dernière espèce; elles commencent régulièrement par la formule : « Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé » (כה הראני אדני יהוה); elle est suivie par la particule démonstrative וְהִנֵּה, « et voici que », devant laquelle il faut sous-entendre le verbe רָאִיתִי, « j'ai vu ».

יוֹצֵר גְּבִי, « il (Yahwé) formait une masse de sauterelles » (cf. Nahum, III, 17), juste au moment où l'herbe fraîche et succulente, לָקֶשׁ, commençait à repousser (עלות).

La phrase suivante détermine incidemment l'époque en indiquant que le לקש apparaît immédiatement après que la fenaison s'accomplit dans les domaines particuliers du roi, nécessitée par l'entretien des chevaux de guerre (Wellhausen).

2. אִם = כאשר, « lorsque »; cf. Isaïe, XXIV, 13. Le prophète n'intervint que lorsque (contre W.) les sauterelles eurent dévoré toute l'herbe du pays, naturellement dans la vision et comme simple symbole d'une dévastation radicale de la contrée. Amos fait valoir l'argument de pitié que la ruine totale du pays entraînera la ruine radicale des habitants, qui ne forment qu'une très petite nation.

3. Yahwé, qui ne prend qu'à contre-cœur des mesures de rigueur à l'égard des pécheurs, finit par adoucir successivement sa première sévérité. Cf. Genèse, XVIII, 20-33.

4. La seconde mesure de répression est tout aussi radicale que la précédente, mais avec cette différence qu'elle ne fait pas souffrir longtemps les coupables. Le feu céleste jeté sur eux les consume à l'instant, sans qu'ils aient seulement le temps de sortir de leur étourdissement. Un tel châtiment subit a été infligé aux Sodomites (Genèse, XIX, 24). Yahwé appelle donc devant le prophète en extase une flamme de feu, לֹהֵב אֵשׁ (Joël, II, 5) ou לַהֶבֶת אֵשׁ (Psaumes, XXIX, 7), au lieu de l'impossible לָרֹב בָּאֵשׁ. Pour la construction avec l'accusatif, comparez קֹרֵא מִמּוֹרָח עַיִט (Isaïe, XLVI, 11).

Le sujet de וְתֹאכַל est bien אֵשׁ (Isaïe, XXIX, 6); le feu était si ardent qu'il consumait le grand abîme souterrain dans lequel plongent les montagnes qui forment les bases du continent (Psaumes, XVIII, 16), après avoir dévoré le continent lui-même, et surtout les champs fertiles, אֶת־הַחֵלֶק (Michée, II, 4). L'antériorité de la consumation entière du sol est convenablement exprimée par le passé absolu וְאָכְלָה, en tête de la seconde phrase, d'une tournure incidente ou plutôt explicative (cf. v. 1 *b*). Si, conformément à la marche naturelle du feu céleste, le prophète avait mis le sol en avant : וְתֹאכַל אֶת הַחֵלֶק, la consumation du grand abîme aurait perdu tout intérêt pour son sujet et serait devenue une addition oiseuse. A présent, l'impuissance de l'abîme à lui échapper dessine en un trait grandiose la force immense du feu, devant lequel la masse solide de la terre fut changée en cendres au premier contact.

Voilà, à mon avis, le sens de ce verset, dont les difficultés n'ont été que partiellement senties par les critiques modernes ; ils les ont même aggravées par l'hypothèse que le feu dont il est fait mention ici est la chaleur ardente du soleil estival. M. Wellhausen écrit : « אֵשׁ est la chaleur, l'ardeur solaire (*der Sonnenbrand*). La grande profondeur (*die grosse Tiefe*) est la souterraine, de laquelle viennent toutes les sources et les puits, en quelque sorte l'eau de dessous (*das Unterwasser*). Amos ne veut pas dire que la mer devint sèche, mais que toutes les sources et tous les puits se tarirent. Cependant la

chaleur ne sèche pas d'abord le grand abîme, et seulement ensuite le sol arable (*die Ackerflur*). » La lecture להב אש rétablit le sens naturel de l'ensemble du verset, qui ne laisse plus rien à désirer.

5-6. Intervention d'Amos et retrait du projet; cf. 2-3.

7. *Troisième vision :* Yahwé se tient debout sur le mur de Béthel, tenant à la main une sonde de plomb (אֲנָךְ). La traduction courante de חוֹמַת אֲנָךְ par « un mur tiré au cordeau » se heurte d'abord au fait que le nom du cordeau est חֶבֶל et non pas אנך, qui désigne le plomb dans plusieurs langues sémitiques. Ma première impression m'invita à traduire חומת אנך « un mur de plomb », désignation qui serait parallèle à חומת נחשת (Jérémie, I, 20; XV, 20) et à חומת אש (Zacharie, II, 9), « un mur de feu ». Mais on ne voit guère l'utilité du plomb dans ce mur visionnaire. Est-ce pour l'amour du jeu de mots fait avec le second אנך, « sonde faite en plomb »? La conception serait trop plate, et M. Wellhausen a eu raison de laisser le mot sans traduction plutôt que d'y penser. Dans mon ancien commentaire de ce verset, j'ai fait valoir la réflexion préliminaire qu'Amos a dû déterminer l'emplacement du mur symbolique, et cette nécessité, selon moi inéluctable, m'a conduit à corriger חומת אנך en חומת אָוֶן, « le mur de Béthel », ville et sanctuaire dont le nom péjoratif est בֵּית אָוֶן, « maison de vanité, d'iniquité » (Osée, IV, 15; V, 8; X, 5), en abrégé : אָוֶן (*ibid.*, X, 8).

8. La sonde sera jetée au milieu de la maison d'Israël comme indice d'une prochaine démolition; une rémission des péchés n'aura plus lieu. La locution עָבַר לוֹ, ici et VIII, 2, pour עבר על פשעו, est propre à Amos. Toutefois, la correction כִּפֶּר לוֹ (Deutéronome, XXI, 8; Ézéchiel, XV, 63) reste possible.

9. Amos emploie ישחק (=יצחק) pour יעקב, en parallèle avec ישראל, ce qui forme une paronomase assez sensible. La ruine commencera par les hauts lieux ou *bamoth* (במות) et les

lieux saints (מקדשים) d'Israël, qui sont l'abomination de Yahwé, et aboutira à l'extermination (בחרב) de la dynastie de Jéroboam II, qui est le protecteur principal du culte hérétique. M. Wellhausen confond à tort cette destruction préliminaire avec celle de la nation, qui n'en est pas l'aboutissant fatal, vu tant de changements de dynasties qu'elle a déjà subis. En opposition directe avec les expressions littérales du verset, il affirme que « la menace ne s'adresse point contre le roi, mais contre le peuple, dont les biens suprêmes sont les sanctuaires et la maison royale ». Entre le texte et son commentateur prévenu, notre choix n'est pas douteux. Du peuple il n'y a pas un mot ici ; son tour vient au chapitre VIII, 10, d'où, en revanche, toute mention des sanctuaires et de la royauté est absolument bannie.

Tout à fait inconcevable est pour moi la remarque ci-après, que je traduis littéralement :

« במות = מקדשים, sans mauvaise signification latérale. A la légitimité du culte et des lieux cultuels, Amos n'avait rien à redire ; il proteste, dans le même sens que Jérémie (ch. VII), contre le culte en lui-même, quel qu'il soit, légitime ou illégitime, c'est-à-dire contre la superstition, que cela constitue l'essence du culte. Mais ici il ne fait même pas cela, aussi peu qu'il proteste contre la domination royale ; il dit seulement : Votre objet le plus élevé et le plus saint disparaîtra. »

Cela s'appelle populairement effacer les lignes et s'efforcer de lire le contraire entre elles. L'exercice est amusant et met en œuvre une sagacité exubérante. Pour les spectateurs, ce qui est écrit reste écrit, et le blanc demeure à jamais insignifiant. Les bamoth étaient les sanctuaires du royaume d'Israël, מקדשי ישראל ; ce n'étaient pas les « sanctuaires de Yahwé », מקדשי (בית) יהוה (Josué, XXIV, 26 ; Jérémie, LI, 51), ni les « sanctuaires de Dieu », מקדשי אל (Psaumes, LXXIII, 17), ni même « sanctuaires », מקדשים (Ézéchiel, XXI, 7) ou « sanctuaire », מקדש (*passim*) tout court. La mauvaise signification accessoire réside dans le déterminatif ישראל. Dans le royaume du sud, une expression telle que « les sanctuaires (ou « le

sanctuaire ») de Juda », מקדשי (בית) יהודה (ou מקדש), précisément parce qu'elle impliquerait un blâme, n'est jamais employée. A plus forte raison serait-il monstrueux de dire « les bamoth de Yahwé », במות יהוה; et l'usage prophétique ne connaît que « les bamoth de Juda », במות יהודה (Michée, I, 5), soit במות ou במה seul, mais toujours avec le sens de flétrissure. Le sanctuaire de Béthel, soutenu exclusivement par le roi, en dépit des interprètes de la volonté de Yahwé, est dénommé à juste titre « sanctuaire du roi », מקדש מלך, par son prêtre (VII, 13). Contre la dynastie elle-même, les prophètes ne pouvaient pas protester, puisque la scission des dix tribus était leur propre œuvre; ils se bornaient à attaquer les personnes gouvernantes et le peuple qui suit leur impulsion. La discussion relative à la conception prophétique du culte en général sera mieux placée dans les observations qui suivront le commentaire de l'ensemble.

10. L'épisode historique inséré ici vient visiblement d'un disciple d'Amos ayant rassemblé, dans un écrit particulier, des notices biographiques sur son maître. Il constituait vraisemblablement la section consacrée à l'expulsion de ce dernier du royaume du nord, par suite de la dénonciation du grand prêtre de Béthel. L'insertion a été faite soit par le disciple lui-même, soit par un lecteur de la notice de celui-ci. La déclaration du verset 9 contient, en effet, un blasphème contre Dieu (au sens anti-prophétique) et le roi (W.), et le grand prêtre du sanctuaire condamné en fut révolté. Il est inutile de supposer que ce pontife ait interrompu la parole du voyant à l'instant même où ces mots furent prononcés.

Amaṣia accuse Amos de fomenter la révolte (קָשַׁר) au milieu des Israélites; le pays ne peut pas supporter (לְהָכִיל) toutes ses paroles et il n'en veut plus; le débarrasser de cet importun sera donc un acte politique agréable à tout le monde.

11. La mort violente de Jéroboam a été impliquée par la phrase וקמתי על בית ירבעם בחרב, où le roi est compris dans sa famille (v. 9). La captivité d'Israël ressort de la désolation de ses sanctuaires (*ibidem*) et a été clairement annoncée dans V, 27, et VI, 7.

12. Amaṣia donne à Amos l'ordre méprisant de se sauver en Judée; là, il trouvera des gens qui le nourriront en échange de ses oracles. Il n'en résulte nullement qu'Amaṣia ait considéré les prophètes comme des mendiants. Les prophètes du Baal pullulaient en Samarie, et ils étaient respectés par le peuple.

13. Le sanctuaire de Béthel et la ville même faisaient partie du domaine du roi, et celui-ci ne pouvait souffrir que les étrangers, sous prétexte d'exercer le métier de prophètes, en troublent la tranquillité et excitent les habitants à la révolte. Cela ne veut pas dire qu'Amos pourra prêcher dans les autres villes du royaume. Amaṣia savait bien que les prophètes font uniquement choix de la capitale religieuse du pays, où ils s'adressent à la foule toujours renouvelée des pèlerins. Les gens travailleurs de la province ne se laissent ordinairement pas émouvoir par des théories nouvelles, et les paroles des prédicateurs restent sans écho.

14-15. Amos répond qu'il n'est ni prophète ni fils (= disciple) de prophète, et que de son métier il est bouvier (= berger) et ramasseur de sycomores. C'est sur un ordre formel de Yahwé portant : « Va prêcher à mon peuple Israël » qu'il est venu ici pour accomplir une mission pressante dont il avait été chargé d'office. Par עַמִּי, Amos fait comprendre que le peuple d'Israël lui est aussi cher que le peuple de Juda, mais que néanmoins il ne peut se dispenser de rapporter fidèlement les paroles de Yahwé, quelque dures et regrettables qu'elles soient.

16-17. La décision d'empêcher l'accomplissement d'une telle mission attirera au pontife le déshonneur et la ruine : sa femme sera violentée (lire תִּעָנֶה pour תִּזָּנֶה) dans la ville, ses enfants seront massacrés ; quant à Israël, il subira le sort prédit et sera emmené en captivité.

CHAPITRE VIII

Suite des visions. — Un panier plein de fruits mûrs. — Signification funeste de ce symbole. — Admonestation aux oppresseurs des pauvres. — Vilenie des gros spéculateurs, qui accaparent les denrées alimentaires et les vendent cher au pauvre peuple. — Aux

hauts prix, ils joignent encore les faux poids et mesures, ainsi que la mauvaise qualité des victuailles. — Énormité de cette façon d'agir. — Châtiment sévère. — Famine et soif à la fois spirituelles et matérielles. — La jeunesse, si fière de son prestige corporel, succombera d'inanition. — Leur dévouement aux idoles de Samarie et de Dan ne réussira pas à les relever de leur chute.

1. Ainsi me fit voir le Seigneur Yahwé : (Je vis) présent un panier (plein) de fruits mûrs.

2. Il dit : Que vois-tu? ô Amos! Je dis : Un panier de fruits mûrs. Yahwé me dit : La fin est venue pour mon peuple Israël; je ne lui pardonnerai plus.

3. Les cantiques des palais se changeront alors en lamentations, parole du Seigneur Yahwé. Nombreux sont les tas de cadavres; jette-(les et) garde le silence!

4. Écoutez ceci, vous qui foulez les miséreux, qui tendez à anéantir les pauvres du pays,

5. En disant : Quand passera la néoménie, et nous mettrons notre blé en vente; (quand passera) le sabbat, et nous ouvrirons (nos magasins) de céréales, afin de diminuer (la capacité de) l'épha, de grossir le poids du sicle (à recevoir) et de placer des balances trompeuses,

6. Afin d'acheter les pauvres à prix d'argent, les nécessiteux pour une paire de souliers.

7. Yahwé a juré par sa majesté (en disant) : Je n'oublierai jamais toutes ces actions à eux.

8. Est-ce que, pour des faits pareils, la terre ne tremble pas au point que chacun de ses habitants se revêt de deuil? Est-ce que le feu ne la consume pas tout à fait, au point de disparaître et d'être engloutie comme le fleuve d'Égypte (dans la mer)?

9. Dans ce jour-là, paroles du Seigneur Yahwé, je ferai coucher le soleil à midi et j'enverrai les ténèbres sur la terre comme dans un jour de malheur.

10. Je changerai vos fêtes en deuil, tous vos chants en lamentations; je ferai mettre le cilice sur tous les reins, l'épilation sur toutes les têtes; je les rendrai aussi tristes que le deuil d'un fils unique et je les rendrai aussi lamentables que le « jour amer ».

11. Voici, des jours viendront, parole du Seigneur Yahwé, j'enverrai la famine dans le pays, non seulement l'envie du pain, la soif de l'eau, mais aussi (l'envie) d'entendre les paroles de Yahwé.

12. Ils erreront de mer en mer, ils vagueront du nord à l'est, afin de chercher la parole de Yahwé, et ils ne la trouveront pas.

13. Dans ce jour-là, les belles vierges et les jeunes garçons s'évanouiront de soif;

14. Ceux qui jurent par le péché de Samarie, qui disent : Par la vie de ton dieu, ô Dan; par la vie de ton puissant, ô Beêr-Šeba'; ils tomberont et ne se relèveront plus.

COMMENTAIRE

1. *Troisième vision.* Cette fois, il s'agit du châtiment radical qui sera bientôt infligé au peuple d'Israël, qui cessera de figurer au nombre des peuples. Amos voit un panier plein de fruits qui se cueillent l'été, כלוב קיץ, quand ils ont atteint leur extrême maturité.

2. L'interprétation du symbole se sert d'un jeu de mots en rapprochant קֵיץ et קֵץ, « fin », sans égard à une étymologie précise : קֵץ vient de קצץ et non de קיץ. Ces sortes de rapprochements sont notoirement très fréquents chez les auteurs hébreux. Le refrain « Je ne lui pardonnerai plus » est le même qu'au verset 8.

Le sermon qui suit 3-10 se montre, dès le premier coup d'œil, comme composé de passages très analogues à des passages d'autres parties du livre. Le verset 3 semble combiné de VI, 5, et d'un extrait littéral de VI, 10 ; le verset 4 varie à peine II, 7 ; le verset 6 *a* a les mêmes mots que II, 6 *b*; la formule du serment du verset 7 a même l'apparence de contredire le contenu de VI, 8. Ces faits ne peuvent s'expliquer qu'en admettant avec M. Wellhausen que la série de ces visions, à l'exemple de Jérémie I, constituait le début de la prophétie d'Amos. Alors les passages analogues ou identiques du reste du livre sont des développements explicatifs ou insistants, destinés à y rappeler de nouveau l'attention et l'intérêt des

lecteurs. Outre la pièce VII, 10-17, il faut encore détacher VIII, 11-14, qui se placeront au besoin après IX, 6, qu'on peut regarder comme terminant les visions initiatrices.

3. Les « chants des palais », שירות היכל, sont les chansons joyeuses qui se chantent dans les festins des riches aux sons de la musique instrumentale (VI, 5). Il n'est pas question des chants liturgiques du temple de Béthel, ainsi qu'on pourrait le croire d'après V, 25. Ce temple n'est pas nommé היכל dans le livre d'Amos.

La phrase finale confirme cette explication, car elle contient le germe de la proposition développée dans VI, 9-10. — הִשְׁלִיךְ, le passé ne convient guère au contexte; lire הַשְׁלֵךְ : les cadavres sont en trop grande quantité pour qu'on puisse donner à chacun une sépulture à part; jette-les donc n'importe où, en silence sans faire entendre des lamentations. A הַשְׁלֵךְ répond l'annonciation élargie et appliquée aux dames du palais dans IV, 2, selon la lecture proposée par moi, savoir : והשלכתנה המדמנה, « et vous jetées dans le tas de fumier », et הַם reçoit dans VI, 10, une phrase explicative qui en fournit la cause. Voir le commentaire.

4. Sur השאפים, voyez nos remarques à II, 7. — La forme ולשבית fait supposer la perte d'un ou deux mots précédents difficiles à préciser; le verbe השבת est loin de cadrer dans ce milieu. Comme tentative provisoire, je propose [לגזל] עניי ארץ [דד] ולש, « (qui persistent) [à voler] et à dépouiller les pauvres du pays ». Idée parallèle : גזלת העני בבתיכם (Isaïe, III, 14).

5. Leur âpreté à s'enrichir est si forte que les fêtes de la néoménie et du sabbat, pendant lesquelles le commerce chôme par la coutume religieuse, leur causent de grands ennuis et ils désirent les voir passer au plus tôt, afin de vendre le blé dont leurs magasins sont bondés, et encore en rapetissant les mesures et en grossissant le poids de l'argent qu'ils se font payer pour leurs denrées. Ils vont même jusqu'à employer de fausses balances pour peser les pièces d'or et d'argent données en paiement. Toutes ces iniquités sont mises dans la bouche

des spéculateurs avides, לֵאמֹר, qui s'en font honneur dans leurs conciliabules. Comparez le discours encore plus révoltant des assassins, Proverbes, I, 11-14 (contre W.): מאזני מרמה est relativement moins immoral que le נצפנה לנקי חנם de la proposition citée.

לְעַוֵּת מאזני מרמה est visiblement trop chargé La remarque de M. W. atteint ici le sommet de la subtilité rabbinique: « Amos appelle « trompeuse » (*trügerisch*) la balance en elle-même, déjà avant qu'elle soit falsifiée, ainsi que Jésus le mammon en lui-même, mammon de l'iniquité, même celui qui a été acquis d'une manière légale. » C'est confondre deux mentalités bien différentes, l'une s'attache à la vie et aux biens du monde, l'autre en fait abstraction, comme satanique et impure. En fait, לְעַוֵּת peut s'appliquer à דרך, au jugement et en général au pervertissement, mais on ne pervertit pas une balance. Je lis לָשֶׂת מאזני מרמה, « pour placer des balances de fraude », naturellement pendant le pesage de l'argent reçu.

6. Cf. II, 6. Suite des paroles des fraudeurs: « Nous arriverons ainsi à acheter les gens pauvres pour quelques pièces d'argent et les miséreux pour une paire de souliers » et encore leur vendrons-nous le déchet du blé (מַפַּל בר); pour des mendiants de leur espèce, le blé avarié est ce qu'il faut. Le bon blé convient à des gens de la classe supérieure comme nous. Cette phrase finale forme le comble de leur impudicité et de leur égoïsme. Elle est restée énigmatique à M. W. à cause de sa supposition que tout le passage précédent depuis להקטין est une réflexion d'Amos. Aussi déclare-t-il: « Le verset entier est extrêmement suspect (der ganze Vers ist höst verdächtig) ». Rien de plus commode qu'une pareille échappatoire.

A noter le parallélisme כסף et נעלים, indiquant forcément un très bas prix; montre-t-il que le prix d'une paire de souliers ne dépassait pas la somme d'un sicle? Il y a plus, l'emploi de בעבור au lieu du simple ב me semble bien significatif. Il exprime l'idée que le pauvre malheureux se voit dans l'obligation de se vendre dans le but de pouvoir se chausser et de

ne pas marcher nu-pieds et risquer de se blesser à chaque pas par les cailloux et les épines qui jonchent le sol. Dans cette particule, le prophète a mis une étincelle de son âme compatissante. Pour rendre le parallélisme plus complet, on est même tenté de supposer que la leçon primitive de בכסף était בִּכְסָת, « pour une couverture, pour un vêtement ». Le vêtement et la chaussure sont les premiers besoins de l'homme pour ne pas être עָרֹם וְיָחֵף, ce qui constitue la dernière humiliation, pire que l'esclavage (Isaïe, xx, 4). Si cette lecture est admise ici, la même correction devra être opérée dans le passage identique II, 6, qui se rapporte aux juges prévaricateurs qui, par suite de dons corrupteurs, encouragent l'agissement égoïste et inhumain des riches.

7. Yahwé jure de ne jamais oublier, c'est-à-dire de ne pas laisser sans vengeance une seule de ces actions. L'objet par lequel ce serment est fait est indiqué par la formule גאון יעקב, qui répond à בנפשו de VI, 6 *a*. Mais voici que surgit une difficulté, à mon sens insurmontable. Dans la partie *b* du même verset, Yahwé déclare détester le גאון יעקב où גאון qui, appliqué à Dieu, signifie « gloire, majesté, puissance », prend la nuance péjorative de « orgueil » quand on l'attribue aux méchants. On ne jure pas par l'objet qu'on abhorre. W. écrit: « Yahwé jure ironiquement (höhnisch) par ce fait regrettable mais impossible à changer (bei dieser leider unabänderlichen Thatsache). » A ce que je sache, un procédé pareil n'est pas dans les habitudes des prophètes d'Israël. Mieux vaut supposer que l'ancien texte portait בְּגֵאוֹנוֹ, « par sa gloire », ce qui équivaut à peu près au בְּנַפְשׁוֹ, « par son âme », de VI, 6 *a*. Plus tard, le ן final s'étant détaché et rapetissé en ', a été pris par un scribe ignorant pour l'abréviation de יעקב qu'il a restitué sans penser à mal. L'erreur s'est ensuite perpétuée dans tous les manuscrits, même dans celui des Septante qui offrent : Καθ' ὑπερηφανίας Ἰακώβ. Luther s'est ingénieusement tiré d'embarras en traduisant : Yahwé fait serment contre l'orgueil de Jacob (*Der Herr hat geschworen wider die Hoffarth Jakobs*). Ni la langue ni le contexte ne permettent de s'y arrêter.

8. Tout ce verset revient, IX, 5, sous une forme quelque peu variée et développée avec plus de clarté; la comparaison entre les deux formes fait ressortir une pensée identique qui n'a pas encore été dégagée jusqu'à présent avec toute la netteté désirable. Il s'agit du second hémistiche; le premier se passe de commentaire. En fait de charpente littérale, כְּאֹר est une corruption de כִּיְאֹר, et ונשקה de ונשקעה (note massorétique) = ושקעה; le verbe ונגרשה est absent dans IX, 5. En ce qui concerne l'appréciation du contenu, M. Wellhausen la présente dans les termes suivants: « Le Nil n'accomplit sa croissance que pendant plusieurs mois, puis il décroît aussi pendant plusieurs mois; mais la terre monte et baisse plusieurs fois en quelques minutes. La comparaison est donc très mauvaise; elle est répétée IX, 5 dans un verset inauthentique. Celui qui l'a fait a voulu profiter de sa connaissance des merveilles du monde. » Ne nous étonnons pas après cela que le critique rejette ce verset comme une interpolation idiote et suppose l'existence d'une lacune. Je doute que cette solution violente soit inévitable ici. La cause du mal réside dans la préférence accordée à la version grecque sur le texte hébreu. Pour harmoniser les deux versets parallèles, les Septante ont omis dans VIII, 8 le verbe ונגרשה, qui manque dans IX, 5, même dans le texte massorétique. Mais ce verbe n'a pu tomber du ciel ou être ajouté par un scribe encore plus idiot que l'auteur du reste de la phrase. Il s'y joint une seconde inexactitude qui a un caractère général. Le verbe שקע ne veut pas dire « baisser, diminuer de volume », mais « s'enfoncer, être englouti, disparaître » (Jérémie, LI, 64; Ézéchiel, XXXII, 14; Deutéronome, XI, 2); de là משקע מים, « résidu, boue », où l'eau est imperceptible. De là aussi la locution mišnaïtique שקעה חמה, « le soleil s'est enfoncé (sous terre), s'est couché ». On voit donc qu'il ne peut pas être question d'un affaissement du sol solide, mais, ainsi que le prouve incontestablement l'expression ונגרשה, élucidée par la composition יָם נִגְרָשׁ, « mer débordante » (Isaïe, LVII, 20), il s'agit en réalité d'un élément liquide, soit par sa nature, soit devenu liquide par suite

d'une fusion avec l'eau, d'une liquéfaction. Enfin, un rehaussement, même momentané du sol massif ne saurait s'exprimer par עלה (וְעָלְתָה), mais par les verbes רום ou גבה (וְגָבְהָה, וְרָמָה). Ces raisons, qui me paraissent convaincantes, me font croire que, à לֹא־תִרְגַּז de notre verset, il faut ajouter וְתָמוֹג, en conformité de וַתָּמוֹג du verset IX, 5. Cette simple restitution, déjà autorisée par la comparaison des variantes existantes, ne laisse plus planer aucune ombre sur la métaphore, désormais lisse et unie de notre passage. Après avoir tremblé, la terre fond et se liquéfie par la crainte de l'arrivée du Dieu vengeur (Nahum, I, 5; Exode, XV, 15). Changée en eau, elle se soulève comme un torrent = flot (כיאר = כאר; cf. Jérémie, XLVI, 8), se déverse (= est chassée) de tous les côtés (ונגרשה) et s'enfonce dans l'abîme (ונשקעה), pareille au fleuve d'Égypte qui, malgré la masse énorme de ses eaux, disparaît dans la mer où il se jette après s'être déversé par plusieurs embouchures. Le fait est exact, pas merveilleux et tout le monde le connaissait en Palestine; la prétendue interpolation, trop stupide d'ailleurs, s'évanouit comme un brillant farfadet.

9. הבאתי השמש, « je ferai coucher le soleil », non par une éclipse (J.-D. Michaelis, Wellhausen), dans ce cas il y aurait והקדרתי (Joël, II, 10; IV, 15), mais par une descente subite au-dessous de l'horizon, comme il arrive tous les soirs : בא השמש. — ביום אור, on attend באור יומ[ם].

10. Les suffixes féminins de ושמתיה et ואחריתה se rapportent au terme ארץ, « terre, pays », du verset précédent. אחריתה ne saurait marquer la fin de la complainte, comme le pense M. Wellhausen; cela cadre peu avec כיום מר et supposerait un ראשית qui n'existe pas dans le texte. L'observation critique sur קרחה par le même savant sera discutée plus loin. Je considère יום מר comme une ellipse pour יום מספד מר, « jour de lamentations amères » (Ézéchiel, XXVII, 31), désignant tout particulièrement celles qui ont lieu à l'occasion de la mort du fils aîné. Cf. Zacharie, XII, 10, où יחיד et בכור sont parallèles l'un à l'autre.

11-14. Ce passage forme un groupe séparé qui se compose

de deux couples de versets privées de liaison réciproque. Au verset 13, je pense avec M. Wellhausen qu'il s'agit d'une soif matérielle, בצמא tout court, et non pas d'une soif figurative comme dans le passage précédent. Puis Amos n'a pu faire subitement d'une figure abstraite un événement réel. Enfin, dans le verset 13, il s'agit d'une catastrophe soudaine, tandis que, dans 10-11, on est placé à une période prolongée à la recherche de la parole de Yahwé. Mais, où la conclusion du savant interprète me semble pécher, c'est dans sa décision à rayer totalement les versets 10-11, pour laquelle aucune raison n'est produite. On n'a qu'à reporter les versets 13-14 après VI, 14, où ils font très bonne figure comme représentant les souffrances des captifs pendant leur marche vers leur pays d'exil. D'autre part, les versets 11-12, dessinant l'envie de se réconcilier avec Yahwé, se font reconnaître eux-mêmes comme appartenant à la suite de la période de l'expiation et du retour de l'ancienne prospérité, c'est-à-dire immédiatement avant IX, 11 ; l'interruption résultant du verset 10 n'étant qu'apparente, elle sera expliquée dans le commentaire.

En conséquence de cet exposé, je me borne ici à commenter les versets 13-14, et à réserver l'explication des versets 11-12 pour le chapitre suivant.

13. ביום ההוא, « en ce jour là », c'est-à-dire pendant l'oppression étrangère (VI, 14), les belles filles et les (beaux) garçons de la noblesse, qui menaient une vie de bonne chère et d'orgie et buvaient du vin dans de grandes coupes (VI, 4-6), s'évanouiront de soif, parce que, d'une part, Yahwé fera tarir les sources, et que, d'autre part, ils n'oseront pas sortir de leur maison pour aller chercher de l'eau à la source ou au puits communal (Genèse, XXIV, 13). Amos parle des jeunes gens gâtés par la débauche; il va sans dire que, pour les enfants et les vieillards affaiblis par l'âge, la privation persévérante de nourriture deviendra tout à fait mortelle.

14. Ces jeunes élégants qui, pour suivre la mode de la cour, jurent par le péché (antinomie pour « le Saint ») de Samarie, c'est-à-dire l'idole reconnue et adorée dans toute la Samarie, naturellement le veau d'or introduit par Jéroboam Ier et placé dans le sanctuaire de Béthel. L'affirmation que l'expression

אשמת שמרון n'est pas d'Amos, parce que ce prophète n'emploie jamais « Samarie » pour « Israël », est invalidée par VI, 1, où Sion personnifie de son côté le royaume de Juda. Le préjugé relatif à la conception religieuse d'Amos sera examiné plus loin. Laissons momentanément de côté le curieux « Yahwé de Béthel », qui est la création spontanée de l'ingénieux critique, mais ne négligeons pas de lui signaler un lapsus bien topique. Après avoir justement remarqué que la leçon דרך avant באר שבע ne peut pas être correcte, il propose de corriger דרך en בארך : « Par la vie de ton puits, ô Bersabée ! » Il a oublié qu'un puits doué de vie est forcément un dieu ! En réalité, l'idée de divinité est seule admisssible, ainsi que le montre le parallèle précédent חי אלהיך דן, « par la vie de ton dieu, ô Dan ! ». Mais דרך doit être complété en אֱלֹהֶיךָ, « ton dieu fort, puissant ». Dan et Beeršeba' (Bersabée) sont l'une à l'extrême nord, l'autre à l'extrême sud du royaume d'Israël. Le veau d'or de Dan est bien connu, mais c'est la première fois qu'on entend parler distinctement du dieu de Bersabée[1]. Nous ignorons sous quelle forme on l'adorait. Le culte des génies des sources et des puits était général en Syrie.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

1. La Bersabée éphraïmite est la ville appelée ordinairement *Beêroth*, בארות, aujourd'hui *El-Biré*.

Encore l'Expression « Fils de l'homme ».

(Suite.)

6) « Dans les paroles de la Cène, Jésus, selon les synoptiques, émet finalement la conviction (Marc, XIV, 25) : « Je vous « le dis en vérité que je ne boirai plus désormais de ce fruit « de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai de nouveau dans « le royaume de Dieu. » Il se considérait simplement comme l'un des hôtes de la table à laquelle les élus seront assis lorsque le royaume de Dieu sera venu sans qu'il y contribuât (*ohne sein Zutun*); tout autre aurait pu exprimer par les mêmes paroles l'espérance qu'il participera à l'avenir aux joies du royaume, lesquelles sont toujours représentées comme des joies de table (*Tafelfreuden*). Matthieu (XXVI, 29) ajoute « avec vous », afin de susciter l'idée que Jésus ne pensait à la table céleste que pour la société des disciples. Naturellement, il ne faut pas déduire de ces paroles de la Cène que l'attente de la parousie n'est surtout pas ancienne ; elle remonte certainement jusqu'aux commencements de la communauté chrétienne. Mais il faut en déduire que la première tradition évangélique s'est gênée de faire prononcer cette attente par Jésus même. D'abord, c'est le passage de Daniel qui lui est mis dans la bouche : « Le Fils de l'homme apparaîtra dans les nuages du ciel », où l'expression est à la dérobée (*verstohlen ist*) et a besoin d'une interprétation chrétienne authentique pour être rapportée sur une personne déterminée. De là s'est établi l'usage d'éviter avec conséquence le « moi » aussi dans tous les autres énoncés attribués à Jésus au sujet de son retour, et d'en faire le sujet le « Fils de l'homme ». Par cela, cette expression a perdu sa signification dérobée (*seine verstohlene Bedeutung*), est devenue un simple équivalent du « moi » dans la bouche de Jésus, et comme telle elle est finalement aussi employée en dehors de l'eschatologie, toutefois particulièrement avec le sens messianique, outre cela très rarement (*sonst nur sporadisch*). En ce qui concerne le progrès matériel au delà de Marc, il se montre le plus clairement chez Matthieu. Là Jésus est le juge du monde, et près de lui les apôtres exercent, eux aussi, l'office de juges au dernier jour ; déjà, dans le ser-

mon sur la montagne, Jésus parle de soi comme d'un juge futur. Caractéristiques sont les expressions : Mon Père céleste, le royaume de mon Père, et surtout : Le Fils de l'homme dans son royaume, dans sa gloire, avec ses anges, dans son jour. Par ailleurs, le royaume, la gloire, etc., appartiennent plutôt à Dieu (*ist. . vielmehr Gottes*). »

Pour une argumentation captivante, celle-ci mérite le prix suprême ; malheureusement, elle se sert d'un moyen contre lequel nous n'avons jamais cessé de protester. Ce moyen infaillible consiste notoirement à isoler de son milieu le passage qui semble pouvoir se prêter à l'idée préconçue, puis à l'interpréter d'une manière absolument contraire à ce que les évangélistes et la première Église ont cru y comprendre. Lorsque l'ancien Jésus sort tout modernisé de ce moule soigneusement préparé par la critique, on parle superbement des reculades accomplies par certaines additions postérieures. Or, les moins difficiles parmi les lecteurs préfèrent encore se rendre compte eux-mêmes si l'opération de l'isolement s'appuie sur autre chose que le bon plaisir du critique. Nous allons donc lui mettre sous les yeux le texte original dans lequel ce dire de Jésus se trouve inséré, et il ne tardera pas à s'en former une opinion raisonnée.

a) La Cène selon Marc. — En se réunissant pour ce dernier repas, Jésus prévient d'avance les disciples qu'il sera mis à mort le lendemain et ressuscitera le troisième jour (x, 33-34 ; xiv, 8), puis qu'après un long intervalle de mauvais jours, « le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière ; les étoiles tomberont du ciel, et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. Alors on verra le Fils de l'homme qui viendra sur les nuées avec une grande puissance et une grande gloire. Et il enverra ses anges pour rassembler ses élus des quatre coins du monde ». Jésus ajoute : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient accomplies » (xiii, 24-30). Voilà l'état d'âme où se trouvaient les disciples en procédant au repas le plus solennel dans la société du Maître qu'ils allaient bientôt perdre. Donnons maintenant la parole au narrateur :

« xiv, 18. Et lorsqu'ils étaient à table et qu'ils mangeaient,

Jésus (leur) dit : Je vous dis en vérité que l'un de vous qui mange avec moi me trahira.

19. Ils commencèrent à s'affliger, et chacun d'eux lui demandait : Est-ce moi?

20. Il leur répondit : C'est l'un des douze qui met la main avec moi dans le plat.

21. Pour ce qui est du Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été écrit de lui : mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme sera trahi! Il vaudrait mieux pour cet homme-là que jamais il ne fût né.

22. Pendant qu'ils mangeaient encore, Jésus prit du pain ; et l'ayant béni, il le rompit et le leur donna : Prenez, ceci est mon corps.

23. Et ayant pris le calice, après avoir rendu grâces, il le leur donna, et ils en burent tous ;

24. Et il leur dit : Ceci est mon sang, (le sang de) la nouvelle alliance qui sera répandu pour plusieurs.

25. Je vous dis en vérité que je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai de nouveau dans le royaume de Dieu. »

La scène n'est pas gaie. Le repas du 14 nisan, célébré joyeusement dans chaque maison israélite en mémoire de la délivrance de l'esclavage égyptien, est transformé en un repas funèbre dont le mourant se déclare lui-même devoir être l'objet unique de la commémoration. De la pâque juive il ne reste rien : Jésus s'étant distribué le rôle de l'ancien agneau pascal, l'agneau matériel est banni, ainsi que le pain azyme et les herbes amères recommandés par la loi (Exode, XII, 8). L'expression « manger la pâque » (Marc, XIV, 12, 14, 16) ne doit pas nous égarer ; chez Marc elle désigne simplement le dîner qui a remplacé celui que les juifs appellent la pâque, c'est-à-dire le repas mystique de la communion. Ce repas-ci consistait uniquement en pain trempé dans une sauce relevée peut-être par quelques filets de vinaigre et de miel, et en un verre de vin. L'erreur des interprètes vient du verset 12, où il est parlé de l'immolation de la pâque (πασχα, *pascha*), et l'on a pensé qu'il s'agissait partout de l'agneau pascal. Si celui-ci entrait dans la composition de la Cène, le maître de la maison et tous les

siens y auraient été associés selon l'ordre de la loi (Exode, XII, 4). Comme repas de deuil, la viande fut exclue, mais le vin fut toléré en accord avec les Proverbes, XXXI, 6-7. La tristesse des disciples fut grossie à deux reprises par le Maître, d'abord par l'annonce relative à la trahison de l'un d'entre eux, annonce faite de telle manière que, grâce à l'explication équivoque, chacun d'eux pouvait se considérer comme visé par le soupçon. Et, en effet, la trahison dormait au fond de leur âme ; au moment critique, tous l'ont abandonné en se dispersant de tous côtés ; aucun d'eux n'a eu le courage d'assister à son supplice, pas même l'apôtre Pierre, qui avait été comblé de prévenances par le Maître. La trahison de Judas, active et intéressée, ouvre la série de onze autres trahisons latentes inspirées par l'ingratitude et la crainte des hommes. La dépression atteignit le comble quand Jésus, partageant une tranche de pain béni en douze morceaux, leur en donna un à chacun, avec l'ordre : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » Il va sans dire que tous les disciples l'ont mangé, sans exception de Judas, qui ne tenait certainement pas à faire connaître sa mauvaise intention. Un instant après, le calice béni particulièrement par Jésus est donné successivement à chaque disciple avec l'exhortation : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui sera répandu pour plusieurs. » Ici, Marc note explicitement : « Et ils en burent tous. » C'est à ce moment de suprême exaltation mystique que Jésus prononça ces mots : « Je vous dis en vérité que je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai de nouveau dans le royaume de Dieu. » C'est dire : Puisque vous vous êtes identifiés à moi au point d'absorber mystiquement mon corps et mon sang rédempteurs, il n'y a plus lieu pour moi de boire encore de ce vin, c'est-à-dire de tenir d'autres repas dans ce monde de Satan, afin de vous gagner à ma doctrine ; ce vin (= ce banquet), je le boirai (= je le donnerai) de nouveau à ma glorieuse réapparition dans le royaume de Dieu, où toute la nature arrivera à sa plus haute perfection, et où vous vous trouverez dans un état de félicité diamétralement opposé à la profonde tristesse qui vous accable en ce moment. Jésus veut, par là, faire entrer un rayon de consolation dans l'esprit de ses pauvres disciples assombris par divers pressen-

timents désespérants; il réussit effectivement à mitiger quelque peu leur tristesse, et le repas se termine par des cantiques d'actions de grâces.

C'est ce verset, hautement important et formant la conclusion nécessaire de ce récit pathétique, que la critique rationaliste sépare violemment de tout le contexte, pour mettre dans la bouche de Jésus l'idée banale entre tout qu'étant bientôt mis à mort, il ne pourra plus boire de vin jusqu'au jour où il le boira de nouveau dans la période messianique, lorsque tout le monde le boira avec profusion! Quand on est décidé à faire de Jésus un sage du siècle, il faut au moins lui laisser dire autre chose que des vérités à la La Palice! Je n'exagère pas. M. Wellhausen le dit littéralement : « Tout autre aurait pu exprimer par des mots pareils l'espoir qu'il participera un jour aux joies du royaume » (*Jeder Andere hätte die Hoffnung dass er einst theilnehmen werde an den Freuden des Reiches, mit gleichen Worten ausdrücken können*). L'insipidité de cet énoncé est tellement évidente que Matthieu se serait vu obligé d'ajouter les mots « avec vous », afin de faire croire que Jésus ne pensait à la table céleste qu'à cause de la société des disciples (*um die Meinung zu erwecken, dass Jesus nur wegen der Gesellschaft der Jünger an den himmlischen Tisch denke*)! C'est une seconde insipidité qui se joint inutilement à la première, car, pour un simple égalitaire, la participation à la table céleste, même sans la présence d'anciens partisans, n'est pas une chose négligeable. Le narrateur aurait donc compté sur la parfaite naïveté de ses auditeurs pour leur faire prendre cela comme un compliment flatteur à leur égard! Je ne puis le croire.

L'invraisemblance paraît encore entacher la déduction que, malgré l'originalité de l'attente du retour de Jésus dans la première communauté chrétienne, la plus ancienne tradition apostolique se serait gênée de la faire annoncer par Jésus lui-même. On ne voit guère comment le dire de Daniel reproduit par Jésus : « Le Fils de l'homme apparaîtra dans les nuées des cieux » pouvait être appliqué à un autre qu'à lui-même. Dans ces sortes de citations, la forme originale était inévitable et l'emploi du « moi » très mal à propos. C'est aussi le cas des

autres passages relatifs à son « retour »; partout le biblique « Fils de l'homme » est seul en situation, et nullement le résultat de corrections préméditées dans le but de faire disparaître un prétendu scrupule théologique de l'ancienne Église. Enfin, si le progrès christologique est assez sensible chez Matthieu, le germe en est déjà assez développé dans le récit de Marc. Le dogme que le Messie est le Seigneur de David et a sa place à la droite de Dieu, ne se comprend pas sans la foi à sa nature divine (XII, 35-37), et cette déduction devient certitude par ce fait que le « Fils de l'homme », revenu sur les nuées « avec grande puissance et gloire », enverra *ses anges* et assemblera *ses élus*. Par surcroît de preuve, qu'on médite la prédiction suivante : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient accomplies; *les cieux et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point* (XIII, 30). » C'est la parole d'un Dieu; ce n'est pas celle d'un homme! Les autres synoptiques n'avaient plus grand' chose à ajouter.

b) *La Cène selon Matthieu.* — « XXVI, 20. Le soir étant donc venu, il se mit à table avec ses douze disciples.

21. Et lorsqu'ils mangeaient il leur dit : Je vous dis en vérité que l'un de vous me trahira.

22. Ce qui, leur ayant causé une grande tristesse, chacun d'eux commença à lui dire : Serait-ce moi, Seigneur?

23. Il leur répondit : Celui qui met la main avec moi au plat est celui qui me trahira.

24. Pour ce qui est du Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été écrit de lui; mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme sera trahi! Il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût jamais né.

25. Judas, qui (fut celui qui) le trahit, prenant la parole, lui dit : Maître, est-ce moi? Il lui répondit : Tu l'as dit.

26. Or, pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain, et, l'ayant béni, il le rompit et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps.

27. Et prenant le calice, il rendit grâces et le leur donna, en disant : Buvez-en tous;

28. Car ceci est mon sang, (le sang) de la nouvelle alliance,

qui sera répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés.

29. Or je vous dis que je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour auquel je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. »

Ce récit constitue au fond une copie fidèle de celui qu'on lit chez Marc. Jésus tient d'abord à jeter quelque lumière sur l'auteur de la trahison dont il avait parlé en passant en se rendant à Jérusalem (Marc, x, 33 = Matthieu, xx, 18). Ce traître sera précisément l'un des disciples, notamment celui qui trempe son pain dans le plat avec lui, le Maître (Marc, xiv, 18-20 = Matthieu, xxvi, 22-23). Mais, tandis que Marc se contente de maintenir l'incertitude dans l'esprit des disciples troublés par le soupçon général, Matthieu fait intervenir une interrogation intempestive de Judas, qui fournit l'occasion à Jésus de le désigner d'une manière positive : « Tu l'as dit. » Évidemment, Matthieu a été entraîné par la signification symbolique du nom propre : le traître, se nommant Juda, représente fatalement la trahison générale de la nation juive qui porte le même nom, et qui, comme lui, est à tout jamais exclue du salut[1]. Mais l'addition de ce court entretien a eu pour effet de désarticuler l'unité du récit, et, ce qui pis est, la logique des faits. Tout le reste devient incompréhensible. Comment, après cette preuve atterrante, les disciples n'ont-ils pas cherché à éviter la société du traître démasqué? Nous reviendrons plus loin à ce sujet. Le récit de la communion en a également reçu une atteinte qui, pour être tacite, n'en est pas moins importante. A la fin du repas, Jésus offre du pain et du vin bénis à tous les disciples indistinctement avec l'injonction solennelle : Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang répandu pour la rémission des péchés de plusieurs. Matériellement, les variantes admises, à savoir l'addition des mots explicatifs « pour la rémission des péchés », qui manquent chez Marc, et le change-

1. Matthieu, viii, 11-12 : « Aussi, je vous déclare que plusieurs viendront d'Orient et d'Occident, et auront place au festin dans le royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob, mais que les enfants du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures. C'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Cf. xii, 43.

ment de « et ils en burent tous » (Marc) en l'ordre formel de Jésus : « Buvez-en tous » n'ajoutent rien de saillant; mais le fait même d'avoir offert le symbole le plus sacré de la nouvelle alliance à un traître vendu qui allait bientôt accomplir son forfait, un fait pareil dépasse toutes les limites de la situation. Le commandement d'aimer ses ennemis et de leur faire du bien pour le mal a été ici mis hors d'emploi par Jésus lui-même dès le début : « Pour ce qui est du Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été écrit de lui; mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme sera trahi! Il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût jamais né » (v. 24). Le passage entier se ressent de la malencontreuse addition qui visait à un effet symbolique, et c'est le cas de dire avec les rabbins : « L'addition tourne le plus souvent en diminution » (כל המוסיף גורע).

c) *La Cène selon Luc.* — « XXII, 14. Quand l'heure fut venue, il se mit à table et les douze apôtres avec lui,

15. Et il leur dit : J'ai souhaité avec ardeur de manger cette pâque avec vous avant de souffrir.

16. Car je vous déclare que je n'en mangerai plus désormais, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.

17. Et, après avoir pris la coupe, il rendit grâces et leur dit : Prenez-la et la distribuez entre vous.

18. Car je vous dis (que) je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le règne de Dieu soit arrivé.

19. Puis il prit le pain, et, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna, en disant : Ceci est mon corps, qui est donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi.

20. Il prit de même la coupe après le souper, en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui sera répandu pour vous.

21. Au reste, la main de celui qui me trahit est avec moi à cette table.

22. Pour ce qui est du Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été déterminé; mais malheur à cet homme par qui il sera trahi!

23. Et ils commencèrent à s'entre-demander quel était celui d'entre eux qui devait faire cette action.

24. Il s'excita aussi parmi eux une contestation : lequel d'entre eux devait être estimé le plus grand.

25. Mais Jésus leur dit : Les rois des nations les traitent avec empire; et ceux qui ont l'autorité sur elles en sont appelés les bienfaiteurs.

26. Qu'il n'en soit pas de même parmi vous ; mais que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le plus petit, et celui qui gouverne comme celui qui sert.

27. Car lequel est le plus grand, de celui qui est à table ou de celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Et néanmoins je suis au milieu de vous comme celui qui sert.

28. C'est vous qui êtes toujours demeurés fermes avec moi dans mes tentations.

29. C'est pourquoi je vous prépare le royaume, comme mon Père me l'a préparé;

30. Afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume, et que vous soyez assis sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. »

Nous assistons maintenant à la deuxième et plus grave désagrégation du récit comparativement primitif de Marc sur le dernier repas selon les synoptiques. S'attachant aux mots « avec vous » ajoutés par Matthieu, expression qui relève l'amour du Maître pour ses disciples, Luc en fait l'objet d'une phrase introductoire dans laquelle Jésus déclare avoir ardemment souhaité partager ce dernier repas de Pâque avec eux, puisqu'il ne pourra plus en manger jusqu'à ce qu'il soit accompli dans le royaume de Dieu, c'est-à-dire vers la fin de ce siècle. Cette introduction, étant en situation, aurait été parfaite si le verbe final du second verset n'était pas hors de place, car les mots « jusqu'à ce qu'elle soit accomplie » font supposer que la Pâque, essentiellement juive et originaire de l'ancienne alliance, se célébrera encore dans le royaume comme un commandement à accomplir. Marc et Matthieu ont évité ce heurt en ne parlant que du vin seul, qui, d'après l'ancien proverbe, réjouit les dieux et les hommes, mais non pas d'un re-

pas *pascal*, qui perd toute sa signification dans le royaume eschatologique préconisé par Jésus.

Les soins rédactionnels faiblissent à mesure qu'on avance dans la narration. Au lieu d'une coupe, il y en a deux, sans qu'on puisse entrevoir la nécessité d'un tel dédoublement. La première coupe est mise à la disposition des apôtres pour qu'ils la distribuent entre eux (17); et la parole du Maître, loin de lui attribuer une signification quelconque, signale ce qui va de soi, savoir qu'il ne boira pas de vin dans l'intervalle qui sépare sa mort de son retour comme associé au royaume de Dieu. Le partage du pain vient immédiatement, accompagné du sens eucharistique, et se termine par la distribution d'une seconde coupe de vin figurant le sang expiatoire du Fils de l'homme. Ces deux actes seuls sont fermement liés l'un à l'autre et comprennent le grand enseignement de la Cène. Luc fait suivre ensuite l'affaire de la trahison et l'effarement des apôtres (21-23), mais il en élague l'indication que Judas est le traître prédestiné. Cet état de choses explique pourquoi les apôtres n'ont pas mis au ban le traître; c'est qu'ils ne connurent sa trahison qu'au moment où ils le virent venir avec les valets du grand prêtre. Mais cet avantage est immédiatement détruit par l'épisode relatif à la question de savoir à qui appartiendra le titre de chef ou de grand. Dans sa réponse, qui recommande la plus grande humilité, Jésus affirme qu'en raison de leur fidélité inébranlable, il leur a réservé le royaume qu'il possède « afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume et que vous soyez assis sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël ». Voilà Judas, sans lequel le nombre douze ne se parfait pas, compris parmi les hôtes de la table céleste de Jésus et occupant un trône de juge à l'instar de ses onze autres condisciples! Quelque effort qu'on fasse pour atténuer cette difficulté, on reconnaîtra que la rédaction de Luc est même inférieure à celle de Matthieu, et surtout qu'elle ne présente nullement une tradition indépendante des deux autres synoptiques, comme l'admet la critique moderne sans aucune ombre de vraisemblance. Ajoutons en passant que Luc a pris l'épisode dont il s'agit, dans Marc, x, 35-45 (cf. Matthieu, xx, 20-28); là, ce sont les fils de Zébédée qui ambitionnent d'être assis

chacun à côté de Jésus à son retour glorieux. Le Maître repousse cette prétention intéressée par la raison qu'une situation aussi privilégiée est une affaire de prédestination, et il ajoute que lui-même est venu dans ce monde pour servir et pour expier les péchés des autres. Grâce à ce déplacement, Luc a pu mettre dans la bouche de Jésus un exposé plus clair en ce qui concerne le festin céleste et les douze trônes qu'ils occuperont en qualité de juges. Cette récompense n'est pas une conception nouvelle; elle occupait déjà l'esprit de Jésus lorsqu'il fit choix de douze disciples (Marc. III, 14-19 et parallèles); mais les apôtres ne se sont pas donné la peine d'en pénétrer le sens auparavant; s'ils l'avaient compris par intuition, ils auraient évité leur dernière contestation, qui, à cause de son caractère ambitieux, n'a pu que hautement déplaire au Maître.

7) « Voilà les passages dans lesquels il est parlé du retour du Fils de l'homme. Il s'y joint d'autres passages où il est dit que le Fils de l'homme sera trahi et remis aux mains des hommes, qu'il souffrira, mourra et ressuscitera. Ils commencent chez Marc avec la seconde période essentiellement hiérosolymitaine de l'histoire évangélique. Elle est introduite par la confession de Pierre : Tu es le Messie. Jésus l'accepte, mais ajoute aussitôt la correction : mais le *Fils de l'homme* (n'est pas un messie comme rêvent les Juifs, mais il) doit souffrir et mourir. Comme apostillage divin, suit l'histoire de la transfiguration avec la pointe : Ceci est mon fils chéri (c'est-à-dire le Messie). Elle a le même contenu et la même signification que la confession de Pierre. Elle date également de l'époque de la messianité, tandis que, plus tard, elle a été reculée jusqu'au début (mehr in den Anfang zurückgeschoben wird), d'abord au baptême, puis à la naissance. Et même après la transfiguration, on annexe le mémento : « Il est écrit que le Fils de l'homme doit beaucoup souffrir. »

On conçoit à peine comment le savant critique a pu fermer les yeux sur l'incompatibilité de ce récit avec son opinion sur le sens purement matériel de l'expression « Fils de l'homme ». Que, dans la confession de Pierre, le mot « messie » ait le sens courant chez les Juifs, cela va sans dire. Mais il ne s'agit pas de Pierre, mais du sens que ce mot a dans la bouche de Jésus.

Or, à l'énoncé du martyre messianique, Jésus ajoute l'injonction pressante que voici : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive. Car celui qui voudra se sauver soi-même se perdra, mais celui qui se perdra pour l'amour de moi et de l'évangile se sauvera. En effet, que servirait à un homme de gagner tout le monde, et de se perdre soi-même? Et (s'étant perdu une fois) par quel échange pourra-t-il se racheter? Car si quelqu'un rougit de moi et de mes paroles parmi cette race adultère et pécheresse, le Fils de l'homme rougira aussi de lui, lorsqu'il viendra accompagné des saints anges dans la gloire de son Père » (*ibid.*, VIII, 34-38). Jésus invite les apôtres *à se vouer à la mort pour l'amour de lui et de son évangile*, sous la double menace que, en voulant se sauver de la mort temporelle, ils seront atteints par la mort éternelle, et que d'autre part, lui, le Fils de l'homme, rougira de celui qui a rougi de *lui* dans cette vie. Jamais un être humain, prédestiné à souffrir pour les péchés des autres, ne parlerait ainsi; un martyr ordinaire, conscient de sa haute mission, conseillerait plutôt à ses fidèles de se disperser afin de sauver leur vie, et en aucun cas ne mettrait en avant sa personne d'une manière aussi provocante. C'est pour Dieu seul que, par sa nature même, l'usage de la modestie n'a point d'emploi; il a le droit de tout exiger de la part de l'homme et de lui infliger les dernières peines en cas de désobéissance. En un mot, la suite de l'allocution qui nous occupe montre d'une façon manifeste que pour Jésus, sinon pour ses disciples, le terme Fils de l'homme = Messie est une épithète divine, dépassant de cent coudées la conception d'un martyr humain. Qu'a fait le savant critique de cette proposition décisive ? Il l'a simplement éliminée comme non existante. Il s'est aussi barré la voie pour comprendre la véritable signification de la transfiguration, où la divinité de Jésus se révèle d'une manière sensible aux yeux des disciples stupéfiés et terrifiés à la fois. La terreur des apôtres ne s'apaise que grâce à la voix céleste qui proclame Jésus le Fils chéri de Dieu, justifiant d'avance la déclaration du Maître d'être le Seigneur de David (*ibid.*, XII, 35-37). Naturellement, pour le critique, la scène transcendante de la transfiguration s'aplatit en une simple attesta-

tion de la messianité de Jésus ; est-ce le messie juif qui en a donné le modèle ? Nous serions bien reconnaissant à quiconque nous renseignerait à ce sujet. Si nous ne nous trompons, le narrateur évangélique applique à Jésus les traits principaux du Vieux des jours (עתיק יומין) de Daniel, VII, 9. La filiation divine transforme instantanément Jésus en un Dieu réel et lui fait porter les vêtements de cour qui sont d'une blancheur extraordinaire. Tous ces épisodes forment bloc et tendent au même but, savoir, à prouver la divinité de Jésus. Cette idée était chère à leurs auteurs et il nous est absolument indifférent que la critique moderne ne la trouve pas à son goût.

M. Wellhausen poursuit :

« Cependant, dans les deux passages, cet énoncé sur le Fils de l'homme n'est attesté par les autres synoptiques que d'une manière unilatérale ; Marc, VIII, 31-33, ne se trouve pas chez Matthieu, et Marc, 9-13, une addition postérieure évidente, manque chez Luc. Et là où il revient en troisième passage chez Marc, il est étranger aux disciples, bien qu'ils doivent déjà l'avoir entendu trois fois. Le troisième passage même (IX, 30-33) n'est pas supposé par le quatrième (X, 32-34). On a plutôt l'impression que Jésus, sous des circonstances particulières, fait ici une nouvelle déclaration. Dans le dernier voyage à Jérusalem, il s'était mis en avant ; les disciples étonnés, n'osaient pas le déranger, mais, il revint de nouveau auprès d'eux et dit : « Voici, nous allons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera remis au Sanhédrin et condamné à mort. » Il est bien très possible que Jésus ait prononcé plusieurs fois son pressentiment de mort, mais cette quadruple et pourtant toujours isolée répétition dans l'histoire, s'explique seulement par une hésitation sur la connexion et l'occasion où la déclaration a été faite. Celui qui est le plus pour lui est le troisième passage X, 32-34, à cause du voyage bien motivé à Jérusalem et des circonstances apparemment indifférentes (*scheinbar gleichgiltigen Verumständigung*) dont Matthieu et Luc n'ont pas compris la valeur. Au reste, la littéralité des mots ne peut pas, ici non plus, être considérée comme garantie. Jésus ne peut pas avoir prédit l'avenir de telle façon que les disciples

n'aient pu s'étonner de rien plus tard. Il s'ensuit qu'il ne faut pas se fier davantage à l'expression « Fils de l'homme » qu'il aurait employée prétendument en cette occasion (*Daraus folgt, dass auch auf den Ausdruck Menschensohn, den er angeblich dabei gebraucht hat, kein Verlass ist*). »

J'ignore si l'importance attribuée à l'absence d'un accord littéral des synoptiques à cet égard sera généralement admise. En tout cas, l'expression « Fils de l'homme » n'a rien perdu à ce désaccord. Le groupe Marc, VIII, 31-37, la contient deux fois, au verset 31 et au verset 37; le groupe parallèle de Matthieu, XVI, 13-28, l'a trois fois, savoir aux versets 13, 27 et 28 ; Luc, IX, 18-27, deux fois, savoir aux versets 22 et 26; en somme, plutôt gain que perte numérique. Quant à l'énoncé de la mort et de la résurrection, Marc le présente d'une manière graduée bien réfléchie. En tête, la déclaration voilée et comme jetée en l'air : « Les amis de l'époux peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux? Ils ne peuvent pas jeûner pendant qu'ils ont l'époux avec eux. Mais il viendra un temps où l'époux leur sera ôté, et ce sera alors qu'ils jeûneront » (II, 19-20). La seconde fois, les souffrances, la mort et la résurrection au troisième jour sont clairement annoncées (VIII, 31) et reliées à une donnée sommaire sur sa glorieuse parousie (VIII, 37). La mention en passant de sa résurrection (IX, 9) et de son martyre prochain (IX, 12) suppose VIII, 31, et ne se comprend pas seule. Plus importante est la référence IX, 31. Jésus, craignant d'être retenu en route par les demandes de guérisons multiples et de ne pouvoir arriver à Jérusalem avant la Pâque, traverse la Galilée à la hâte et sans se faire reconnaître par personne. Ce motif est bien exposé par Marc: « (Il agit ainsi) parce qu'il instruisait ses disciples et leur disait : Le Fils de l'homme sera livré entre les mains des hommes, et ils le feront mourir et il ressuscitera le troisième jour après sa mort. » Quoi qu'on dise, la référence à un enseignement antérieur donne toute la clarté au passage, lequel perd tout sens si l'on y voit le fait d'un premier enseignement. C'est encore par suite de la crainte d'arriver trop tard que Jésus devance ses disciples pendant le voyage; il profite cependant de l'occasion pour leur reparler du sort qui l'attend à Jérusalem, en ajoutant quelques détails iné-

dits : « Voici, nous montons à Jérusalem et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres, aux scribes et aux sénateurs ; ils le condamneront à mort et ils le livreront aux gentils ; ils l'insulteront, lui cracheront au visage, le fouetteront, le feront mourir, et il ressuscitera le troisième jour. » Et la preuve qu'il s'agit d'un rappel développé d'une déclaration antérieure, quoique incomprise jusqu'alors, c'est la demande immédiate des deux fils de Zébédée : « Accorde-nous, lui dirent-ils, que dans ta gloire nous soyons assis l'un à ta droite et l'autre à ta gauche. » Par l'expression « ta gloire », ils entendent clairement la parousie ou le retour glorieux de Jésus dont ce passage ne souffle mot, mais qui est annoncé sans ambages dans VIII, 37 et IX, 1. A force d'en parler souvent, les disciples commencent à saisir le côté matériel de la prédiction du Maître et cherchent à en tirer des avantages personnels. La cause intérieure de ce procédé ne leur fut révélée qu'après la résurrection par Jésus lui-même, au moyen d'une interprétation nouvelle des Écritures, surtout des passages connus de Daniel, d'Isaïe et des Psaumes qu'il appliqua à lui-même et à son histoire[1]. Il reste néanmoins indubitable que l'expression « Fils de l'homme » usitée par Jésus comprend toujours, non seulement l'idée simple de messianité, mais le complexe entier des notions de divin rédempteur que le christianisme primitif et les évangélistes n'ont jamais cessé d'y trouver.

8) « Outre la section qui suit la confession de Pierre, le « Fils de l'homme » comme Messie souffrant se trouve encore dans les passages ci-après :

a) « Marc, X, 45 : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption de plusieurs. » De même Matthieu, XX, 28. On est choqué de ce que l'importante addition « et donner sa vie » soit débitée comme chose secondaire (*so nachträglich in den Kauf gegeben wird*). Le fait de laver les pieds caractérise l'humilité, mais l'offre de la vie dépasse loin la conception du service ; comme le serviteur pour le seigneur, le seigneur peut aussi donner sa vie sans renoncer à son droit (*ohne sich etwas zu ver-*

1. Luc, XXIV, 7, 25-27.

geben). Luc (XXII, 27) a simplement : « Je suis parmi vous comme un serviteur » et dit « moi » pour Fils de l'homme. »

On sert les hommes quand on leur est utile, service qui peut aller jusqu'à donner sa vie pour eux ; la seconde action est la plus forte qui n'est pas donnée à tout le monde. D'un homme ordinaire, on ne peut exiger que le service proprement dit, fruit de l'humilité la plus absolue. Cette notion pratique précède ici l'autre, plus rare, parce qu'elle a en vue de mettre fin aux velléités d'amour-propre surgies subitement parmi les disciples. L'emploi de « Fils de l'homme » désignant le Messie divin se sacrifiant pour la rédemption du monde est donc conforme à la situation. Matthieu conserve à peu près la même rédaction (XX, 28). Quant à Luc, ayant abandonné le second élément, celui de la rédemption, qui ne lui parut pas indispensable ici, il a naturellement substitué à « Fils de l'homme » le simple pronom « moi ». Ajoutons que le lavage des pieds des disciples par Jésus est particulier à Jean, XIII, 4 et suivants ; les synoptiques l'ignorent absolument.

b) « Marc, XIV, 18-21 : « En vérité, je vous dis que l'un de vous qui mange avec moi me trahira. Ils commencèrent à s'affliger, et chacun d'eux lui demandait : Est-ce moi? Il leur répondit : C'est l'un des douze qui met avec moi la main dans le plat. Pour ce qui est du Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été écrit de lui : mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme sera trahi ! il vaudrait mieux pour cet homme-là que jamais il ne fût né. » Matthieu ajoute XXVI, 25 : « Judas, qui (fut celui qui) le trahit, prenant la parole, lui dit : Maître, est-ce moi ? Il lui répondit : Tu l'as dit. » Le « et lorsqu'ils étaient à table et qu'ils mangeaient », Marc, XIV, 18, est repris de nouveau par « pendant qu'ils mangeaient » au verset 22. Chez Luc, cela est mieux placé à la fin derrière la Cène (XXII, 21-23). Luc mérite encore la préférence que chez lui Jésus ne parle de la trahison que d'une manière générale, mais ne nomme pas le traître, de façon que le repas se termine par l'interrogation réciproque qui pourrait bien être le traître. Chez Marc, cette question est adressée à Jésus même, et les mots : « Celui qui trempe avec moi dans le plat » en seraient la réponse, comme si le traître serait par là mieux désigné, mais

ceci n'est qu'apparence, puisque tous les disciples y trempaient le pain. Matthieu fait le dernier pas dans la même direction par l'addition précitée XXVI, 25. Si Jésus avait connu et désigné le traître, il serait inconcevable qu'on l'eût laissé tranquille et qu'on n'eût pas cherché à l'éviter. Mais probablement la version de Luc n'appartient pas non plus à la plus ancienne tradition; autrement elle ne se présenterait pas chez les autres synoptiques tellement déformée et altérée. Il y aurait donc là de nouveau un morceau de jeune croissance (*jungen Wuchses*), dans lequel l'épithète « Fils de l'homme » revient deux fois. »

On le voit, la malencontreuse expression est si gênante qu'on préfère l'exciser radicalement comme un cancer dangereux, en emportant quelque peu de la chair saine qui l'entoure. Toutes les difficultés signalées par le critique ont été levées plus haut. Il suffira donc de remarques très brèves La nécessité d'un traître étant fondée sur Psaumes, XL, 10, ce traître doit manger le pain avec le Maître (אוכל לחמי) qui doit le connaître de longue date et avoir en lui pleine confiance (אשר בטחתי בו). Cette intimité particulière a trouvé son expression dans les mots: « Celui qui trempe avec moi dans le plat », plat mis séparément devant le Maître comme cela se fait souvent encore aujourd'hui en Orient. Imaginer que Jésus ait ignoré l'identité du traître, c'est sacrifier au rationalisme moderne les légendes de la foi naïve et sincère des anciens. On ne fait pas d'histoire avec des récits déterminés d'avance par l'exégèse traditionnelle du temps. Personnellement, chaque disciple tenait à ce que le soupçon ne tombât pas sur lui, mais ni la désignation ambiguë par le plat réservé, ni même l'indication claire « tu l'as dit » ne pouvaient produire un changement d'attitude de la part des disciples à l'égard de Judas pendant le repas. Le drame devait se passer ainsi et pas autrement. Noté depuis l'éternité pour jouer son rôle inévitable, Judas fut lui-même victime de Satan qui le possédait, Luc le dit expressément (XXII, 3); les autres synoptiques n'ont pas même trouvé nécessaire d'en dire un mot, tellement la chose va de soi. L'acte de Judas, conduit par une puissance fatale et implacable, aurait pu servir de circonstance atténuante en sa faveur et laisser sans motif moral l'extrême sévérité de

Jésus pour le malfaiteur inconscient. Pour l'expliquer, les trois synoptiques admettent d'accord que le misérable a eu l'audace de mettre sa trahison en exécution par un baiser et une feinte démonstration de respect (Marc, XIV, 44; Matthieu, XXVI, 48-50; Luc, 12, 47-48). Cette hypocrisie perverse lui appartient en propre et rend entière sa responsabilité (cf. Psaumes, LXIX, 27). Ainsi que je l'ai montré plus haut, le déplacement de l'affaire de Judas en conclusion du repas a impliqué Luc dans une contradiction avec la suite de son récit. Je m'étonne que M. Wellhausen ait omis de faire ce rapprochement.

9. « Marc, XIV, 41 et suivants : « L'heure est venue ; le Fils de l'homme va être livré entre les mains des pécheurs. Levez-vous, allons, celui qui doit me trahir est bien près d'ici. » De même chez Matthieu, XXVI, 45-46. Chez Luc manque aussi ce passage, tout le contexte apparaît chez lui bien plus simple ; Jésus trouve une seule fois ses disciples endormis et non pas trois fois. Par contre, le « Fils de l'homme » se trouve chez lui dans l'allocution, à lui particulière, que Jésus adresse au traître, XXII, 48 : « Judas, tu trahis le Fils de l'homme par un baiser? » La légende s'est attachée à la figure rébarbative de Judas Iscariote, comme il ressort de Matthieu, XXVII, 3-10, et Actes, I, 16-20. C'est la cause (Damit hängt es zusammen) de ce que le « Fils de l'homme » est ici relativement si fréquent. »

Dans tous les versets précités, « Fils de l'homme » est employé par Jésus avec le sens mystique qu'il lui a donné dans l'annonciation de sa mort et de sa résurrection. C'est voulu, puisque, au besoin, le pronom « moi » aurait suffi ; toutefois, l'attribut « pécheurs » résume manifestement les « princes des prêtres et les scribes » de Marc, X, 33. Luc a supprimé ce passage comme il a simplifié le triple sommeil des apôtres en un seul. Si la légende du sommeil unique était primitive, il ne serait jamais venu à l'idée des autres synoptiques de faire rendormir les disciples deux fois de plus sans aucune utilité. Un procédé de simplification se révèle par lui-même comme postérieur au procédé original plus compliqué. Par un retour au pathétique, Luc ajoute le mot de Jésus à Judas : « Tu trahis le Fils

de l'homme par un baiser ? » L'expression solennelle « Fils de l'homme » est ici indispensable ; si on la remplace par un « moi » bourgeois, la phrase devient d'une platitude insupportable, faute d'antithèse entre le pronom banal et le sentiment du respect témoigné traîtreusement par le baiser.

10) « Matthieu, XXVI, 2 : « Vous savez que la Pâque se fera dans deux jours et que le Fils de l'homme sera livré pour être crucifié. » Chez Marc, XIV, 1, et Luc, XXII, 1, se trouve, à la place de cette prophétie annoncée par Jésus, une simple narration d'auteur, sans l'expression solennelle, ainsi : La Pâque devait être deux jours après et les princes des prêtres avec les scribes cherchaient le moyen de se saisir adroitement de Jésus et de le faire mourir. »

La cause qui a déterminé Matthieu à prendre un ton solennel se discerne aisément. Il lui a paru important que Jésus prédît exactement le genre de mort extraordinaire qu'on lui infligera. Les autres synoptiques, écrivant pour des païens à qui ce genre de supplice était familier, ont préféré la forme narrative. Dans la rédaction de Matthieu, « Fils de l'homme » est en parfaite situation.

CONCLUSION DE M. WELLHAUSEN

« Nous sommes arrivé au bout. Il est résulté que les passages particuliers où le « Fils de l'homme » se trouve n'opposent pas d'obstacles invincibles au postulat des raisons linguistiques. Que cette désignation de Jésus par lui-même ne soit pas authentique, c'est finalement confirmé par un très important (*höchst gewichtigen*) argument ex silentio. Chez Paul, on ne trouve nulle part « Fils de l'homme ». Cela se concevrait mal, si l'expression était fréquemment employée (gäng und gäbe gewesen wäre) dans la tradition évangélique à lui connue.

« La désignation vient, ainsi que nous l'avons vu, de Daniel, VII, 13. Dans l'Apocalypse (I, 13 ; XIV, 14), l'expression daniélique est encore rigoureusement conservée ; on ne dit pas « le Fils de l'homme », mais « ressemblant au Fils de l'homme », en sorte que « un fils de l'homme » indéterminé signifie encore simplement « un homme » et n'est usité que comme comparai-

son. Que cela soit devenu un nom déterminé (le Fils de l'homme), cela se conçoit par le livre d'Énoch et le IVe livre d'Esdras, bien que la dépendance du point de départ apparaisse encore plus clairement. Le nom n'a pas de teneur propre intrinsèque. Il est choisi d'après un indice dans l'apparition visionnaire du messie daniélique, qui suffit à le faire reconnaître. On aurait pu choisir dans le même but le nom « Homme des nuées » (*Wolkenmann*) ; une différence de teneur n'existe point entre ces indications, toutes deux reçoivent leur teneur seulement de l'ensemble de la vision daniélique qu'ils rappellent par un mot bref. La prophétie de Daniel, VII, 13, est mise dans la bouche de Jésus dans Marc, XIII, 26, sans que « Fils de l'homme » y vaille déjà comme son nom. Que plus tard, il soit devenu une désignation propre de Jésus par lui même, cela a été probablement favorisé par suite de ses logia pour repousser le reproche qu'il a dépassé son ἐξουσία, logia dans lesquels l'appellatif *barnaša* (בר נשא) est le sujet des verbes : l'homme *peut* pardonner les péchés, l'homme *peut* rompre le sabbat. La méprise de ces passages comme si, par « homme », il ne désignait que lui-même, était près de se produire (*lag immerhin nahe*). »

REMARQUES

Nous persistons dans l'étonnement que nous causent les arguments précédents. Invoquer le silence de Paul au sujet de l'épithète « Fils de l'homme » ne vaut pas plus que l'invocation de la circonstance que, d'un commun accord, les synoptiques ne la mettent jamais dans la bouche de Jésus ressuscité. Dans cette période, Jésus évite toute désignation directe, et se borne à l'emploi du suffixe de la première personne, soit seul : « Les croyants chasseront les démons par mon nom » (Marc, XVI, 19), soit en compagnie du pronom « moi » (Matthieu, XXVIII, 10, 18, 20), soit encore en compagnie du terme « le Messie » (Luc, XXIV, 30, 40, 44, 49; 46-47). Peut-on en conclure que les synoptiques ne se sont pas rappelé l'ancienne épithète favorite du Maître ? La dénomination daniélique du Messie a rendu service pendant l'époque de la lutte contre le scepticisme phari-

sien; la victoire obtenue par suite de la résurrection, on a préféré naturellement les désignations directes : « Jésus, le Messie, le Fils de Dieu » (Romains, I, 1-4, 6-9, *passim*), que l'on spécialise afin d'écarter la moindre ombre de doute (*ibidem*, IX, 5) : « Des patriarches est sorti selon la chair Jésus-Christ qui est Dieu au-dessus de tout et béni dans tous les siècles. » Paul représente l'aboutissant de la légende vers laquelle il s'est laissé entraîner; et l'on veut qu'il reprenne une désignation ambiguë et arriérée !

L'exposé qui suit n'est pas moins de façade. Une désignation comme « Fils des nuées », hors d'emploi dans les passages bibliques que la tradition exégétique appliquait au Messie, serait inepte dans la bouche d'un prétendant à la messianité et aurait été reçue avec une gaîté indécente par les auditeurs juifs et même païens. C'est précisément par sa teneur consacrée et mystique à la fois que l'expression « Fils de l'homme » a obtenu un immense succès dans tous les camps, car les païens eux-mêmes croyaient que le Messie juif était attendu en vertu d'un ancien oracle. Dans l'Apocalypse, I, 13-15, il n'est pas question de nuées et la description ne vient pas de Daniel seul, mais aussi d'Ézéchiel, I, 26, chez qui Dieu est indiqué par ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου et où figurent également « les pieds d'airain fin » (*ibid.*, I, 7) et « la voix des grandes eaux » (*ibid.*, I, 24). Quant à « celui qui est assis sur une nuée blanche, semblable à un fils de l'homme et tenant une faux à la main » (Apocalypse, XIV, 14), il n'a absolument rien de commun avec le « Fils de l'homme » de Daniel, car l'ordre de faucher la terre lui est donné par un ange sorti du sanctuaire (*ibid.*, 15) et la besogne même paraît incompatible avec le caractère du Christ. La couronne qu'il porte semble le désigner comme un archange, peut-être Gabriel; autrement, il ressemble à l'autre ange moissonneur qui, muni lui aussi d'une faux tranchante, vient, immédiatement après, couper les grappes de la vigne de la terre (*ibid.*, 17-19). Tout cela n'aurait pas échappé à l'éminent savant si sa thèse initiale ne l'avait empêché de voir ce que tout le monde voit aussi bien dans les passages précités de l'Apocalypse que dans le passage Marc, XIII, 26, où, selon lui, l'expression « Fils de l'homme » n'était pas encore deve-

nue le nom de Jésus (*ohne dass schon*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *als sein Name gilt*). Un instant de réflexion montre cependant que la situation surnaturelle de la scène atteste le contraire. L'obscurcissememt subit du soleil et de la lune (*ibid.*, XIII, 24), la chute des étoiles du ciel, l'ébranlement des puissances qui sont dans les cieux (*ibid.*, 25) et l'arrivée du « Fils de l'homme » avec une grande puissance et une grande gloire (*ibid.*, 26) indiquent, à qui veut le voir, un Messie doué de tous les privilèges divins. Les Apocalypses juives, y compris l'Apocalypse modèle de Daniel, se gardent bien de parer l'arrivée du Messie d'un apparat réservé à Dieu seul dans la Bible (cf. Joël, III, 3-4; Zacharie, XIV, 5-7; Isaïe, XXXIV, 4-5). Enfin, Marc s'est chargé lui-même d'écarter la dernière hésitation du lecteur en ajoutant que le Fils de l'homme, descendu des nuées, enverra *ses* anges pour réunir *ses* élus d'un bout du monde à l'autre (Marc, XIII, 27); jamais la légende juive n'a rêvé pour son messie des privilèges si manifestement divins.

NOTRE CONCLUSION

L'expression « Fils de l'homme » qui, dans Daniel, a le sens matériel d' « homme », symbole d'Israël, a pris dans la bouche de Jésus, quand il s'en sert pour désigner soi-même, la signification sublimée et transcendante de Messie-Dieu. Que les disciples n'en aient compris le sens complet qu'après la résurrection du Maître, c'est tout naturel. Mais la prétention à la divinité n'est pas contenue exclusivement dans cette expression. Elle réside déjà dans les pronoms « je, moi, mon, ma » que nous livrent les logia réputés les plus anciens, comme ceux du sermon sur la montagne. La question historique reste en dehors des limites de nos modestes recherches exégétiques.

J. HALÉVY.

Ναζωραῖος.

La fuite de la sainte famille en Égypte est notoirement une légende particulière à Matthieu, II, 13-15. Elle est racontée dans ces termes : « Après que (les Mages) furent partis, un ange du Seigneur apparut à Joseph pendant qu'il dormait, et lui dit : Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, fuis en Égypte et demeures-y jusqu'à ce que je puisse te dire (d'en revenir) ; car Hérode cherchera l'enfant pour le faire mourir. Joseph, s'étant levé, prit l'enfant et sa mère durant la nuit et se retira en Égypte, où il demeura jusqu'à la mort d'Hérode, afin que cette parole que le Seigneur avait dite par le prophète fût accomplie : J'ai rappelé mon fils de l'Égypte. »

Sur le séjour de la même famille à Nazareth, l'accord est, au contraire, complet dans les trois versions des synoptiques, bien que chacun le raconte d'une manière différente.

Marc admet expressément que Nazareth a été le lieu de naissance de Jésus : « Jésus, étant sorti de ce lieu (de la ville située à l'est du lac de Génésareth), vint en sa patrie (*εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, in patriam suam*), où ses disciples le suivirent. Le jour de Sabbat étant venu, il commença à enseigner dans la synagogue ; et plusieurs de ceux qui l'écoutaient étant extraordinairement étonnés de l'entendre ainsi parler, disaient : D'où (sont venues) à celui-ci toutes ces choses? Quelle est cette sagesse qui lui a été donnée? et d'où vient que tant de merveilles se font par ses mains? N'est-ce pas là ce charpentier, ce fils de Marie, frère de Jacques, de Joseph, de Jude et de Simon? et ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous? Et ils se scandalisaient à ce sujet. Mais Jésus leur dit : Un prophète n'est sans honneur que dans sa patrie (*ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, in patria sua*), dans sa maison et parmi ses parents. » Cette notice biographique est curieusement corroborée par un témoin infaillible et d'un ordre surhumain. Un jour de sabbat, « il se trouva dans la synagogue (de Capharnaüm) un homme possédé de l'esprit impur qui s'écria disant : Qu'y a-t-il entre toi et nous, Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre? Je sais

qui tu es : tu es le saint de Dieu » (*ibid.*, I, 23-24). Selon Marc, d'ailleurs, Jésus n'a séjourné qu'une seule fois à Jérusalem, celle où il a été appréhendé et crucifié. Toute son activité, qui, d'après cette tradition primitive, n'a duré qu'un an, s'est passée entièrement en Galilée et dans la contrée voisine de la Pérée. Déjà, à l'occasion du baptême de Jésus, Marc fait venir celui-ci de Nazareth (*ibid.*, I, 9), sans indiquer d'un seul mot qu'il fût né à Bethléem. Il lui parut inutile que le Messie-Dieu eût son berceau ailleurs que dans le pays où il a prêché et acquis ses premiers disciples et ses plus zélés partisans. Ne s'agit-il pas, au fond, d'une messianité dont l'origine davidique n'est que spécieuse et dépourvue de toute réalité générique? Telle semble avoir été la réflexion dominante de l'Église primitive du monde païen, à l'esprit de laquelle la conception de la divinité du thaumaturge incomparable de la Galilée s'imposait plus facilement que les complications qui se rattachaient à son origine humaine. Lorsque les Lycaoniens virent la guérison d'un boiteux opérée par Paul, leur première idée fut que, non seulement l'opérateur du miracle, Paul, était un dieu, mais aussi son compagnon Barnabé. Ils s'estimaient heureux d'avoir chez eux deux dieux descendus sur terre sous forme humaine, et s'apprêtaient dévotement à leur offrir des sacrifices enguirlandés (Actes, XIV, 11-13). Il ne leur est pas venu à l'esprit de s'enquérir d'où ces hommes-dieux sont venus ni dans quelle famille leur incarnation a eu lieu. La même réflexion se répercute chez Jean, qui écrivait dans un milieu païen. De l'origine bethléémite de Jésus, pas un mot chez lui, et le nom même de Nazareth est loin d'apporter une ombre de prestige au divin Verbe. Natanaël, qui n'était certainement pas dur pour professer que Jésus était le Fils de Dieu, ne put s'empêcher de dire : « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth? » (Jean, I, 45-46), et Jésus même trouva cette franchise très louable (*ibid.*, 47).

Le cas se présente sous un jour différent en ce qui concerne Matthieu, l'évangéliste des Hébreux, et son imitateur Luc. Pour ménager le sentiment juif et pour le préparer au dogme de l'incarnation, Matthieu est obligé d'accentuer en première ligne la messianité de Jésus, partant son origine davidique

(L, 20), puis de motiver le séjour de sa famille en Galilée, notamment à Nazareth (*ibid.*, II, 23), de préférence à Jérusalem ou à toute autre ville de la Judée. Le récit relatif à l'arrivée des Mages et à la fuite en Égypte qui s'ensuivit, est destiné à expliquer l'établissement en Galilée; mais le choix de Nazareth a dû être expliqué comme ayant été prédit par plusieurs prophètes en même temps (II, 22). Comme objets principaux de rapprochement, on peut admettre le mot נֵצֶר des passages Isaïe, XI, 1; LX, 21, et Jérémie, XXXI, 6, appliqués au drame messianique. Mais, si ce rapprochement a suffi pour satisfaire l'exigence du moment, il est impossible de méconnaître que la forme Ναζωραῖος ne saurait présenter un dérivé de Ναζαρέτ, qui devait être Ναζαρετιος ou au moins Ναζαρηνός, comme dans tous les autres passages de l'Évangile. Je vais plus loin : l'apocope Ναζαρηνός pour Ναζαρετηνός me semble bien insolite, et, par comble de susceptibilité, peut-être outrée, la forme même de Ναζαρέτ ne laisse pas de m'inspirer des doutes et au sujet de sa construction et en ce qui regarde son rapport à la racine נצר. Commençons par ce dernier point.

Quand on n'est pas prévenu par l'allusion de l'évangéliste, on transcrira sans la moindre hésitation Ναζαρέτ en caractères hébreux par נזרת, avec ז et non pas avec צ; c'est la règle immuable de l'orthographe admise par les Septante et dans les noms propres figurant dans les synoptiques : Zara, זרח; Booz, בעז; Ozias, עזיה; Achaz, אחז; Ézéchias, חזקיה; Zorobabel, זרובבל; Azor, עזור. Par contre : Isaac, יצחק; Phares, פרץ; Esron, חצרון; car, en écriture grecque, les trois sifflantes hébraïques ס, צ et ש sont notoirement confondues et rendues par *s*, la seule sifflante dure qu'elle possède. Point à noter, parmi les anciennes versions de l'Évangile en langues sémitiques, le syrien transcrit נצרת et נצריא (*Nazarenus*), tandis que l'éthiopien écrit ፡ናዝሬት, *Nazrêt*, et ፡ናዝራዊ, *nazrâwî*. La cause de cette divergence saute aux yeux : le premier fut renseigné par une référence au texte hébreu, ne fût-ce que celui d'Isaïe, XI, 1 ; le second n'eut pour guide que l'analogie des transcriptions ordinaires et tâcha de s'y conformer comme de juste.

Pour compléter notre enquête, il sera utile de rappeler un autre terme topique qui ne manque pas d'un certain intérêt. Le lac de la Galilée, ou de Tibériade, porte le nom Γεννηταρέτ, Génésareth, une fois Génésar (Matthieu, XIV, 34), leçon particulière ici à la Vulgate, tandis que le syrien a toujours גְּנֵסַר, d'accord avec la forme juive : גניסר (גנוסר), rendue Genesara par Pline. Si l'on prend pour base le double *n* de la graphie grecque, on penche à voir un composé גַּן־נֵסַר, « jardin de Nêsar » ; ce serait primitivement un nom de canton, marquant son appartenance à un propriétaire nommé *Nêsar*, ou bien à un chef-lieu portant ce nom. Si, par contre, on ne tient pas compte dudit redoublement, on pensera à גַּי־נֵסַר, « vallée de Nêsar », le dernier élément restant encore un terme géographique. A cette interprétation s'adapte convenablement la forme féminine Γεννησαρέτ, Génésareth, reproduisant sans aucun doute גֵּנְסָרֶת. On obtient ainsi un élément principal נסרת, qui rappelle singulièrement נצרת ou נזרת = Ναζαρέτ, Nazareth, et alors on est bien obligé de poser la question de savoir si le domicile de la famille de Jésus était en réalité la ville actuelle de Nazareth, comme le veut la tradition, ou bien une localité riveraine ou voisine du lac de Galilée non identifiée aujourd'hui. Voici quelques indices qui paraissent de nature à faire pencher la balance en faveur de cette hypothèse, assez téméraire en apparence; nous les tirerons des notions topographiques contenues dans l'évangile de Marc, relativement au centre principal où les actions de Jésus se sont déroulées avec le plus d'éclat. Les autres synoptiques seront aussi pris en considération.

Après son baptême et sa tentation par Satan pendant quarante jours dans le désert, Jésus de Nazareth (I, 9), ayant appris l'emprisonnement de Jean-Baptiste, vint en Galilée prêcher la proximité du royaume de Dieu, et choisit de préférence les localités voisines du lac (I, 16, 38). Il séjourne deux fois à Capharnaüm (I, 21 ; II, 1); mais c'est encore au bord du lac qu'il instruit la foule et convertit le publicain Lévi, fils d'Alphée (II, 13-14). Le néophyte invite Jésus à sa table dans

la ville (II, 15), et Jésus proclame sa théorie sur le sabbat (II, 23-III, 5). Un nouveau parcours sur le littoral, pendant lequel il est obligé de se réfugier dans une barque ; il se rend sur la montagne, où il nomme ses douze apôtres, puis il revient à la maison et refuse de recevoir ses parents, qui étaient venus le chercher (III, 7-35). De là, il descend au bord du lac, qu'il passe pour chasser les démons près de Gadara, puis il revient à son lieu de départ (IV, 1-35-V, 1-21). Ici se place une courte excursion dans son *pays natal*, suivie d'un tour dans les villages (VI, 1, 6), mais immédiatement il passe en barque à Bethsaïde et revient le soir au territoire de Génésareth (VI, 45, 53). Tout aussi rapide fut son voyage *incognito* aux confins de Tyr et de Sidon, d'où il revient pour faire de nouveaux miracles dans la contrée de Décapolis, et pour passer, par la voie du lac, encore une fois à Bethsaïde (VII, 24, 31 ; VIII, 10, 22). Enfin, après une tournée dans les villages de Césarée de Philippe, il revient à Capharnaüm sans se faire connaître sur son passage (VIII, 27; IX, 30, 33). Ces diverses pérégrinations eurent pour conclusion le voyage fatal à Jérusalem, et, selon la tradition de Marc, due visiblement à un Évangile primitif, n'ont pas duré plus d'un an.

Comme on le voit, le nom de Nazareth ne figure qu'une seule fois dans l'histoire de Jésus, et encore dans un passage où il peut avoir été ajouté plus tard (I, 9), mais, dans aucun cas, on ne peut en induire que cette ville fut située loin du lac de Tibériade, à l'endroit où se trouve la Nazareth actuelle.

Matthieu offre des données exactement parallèles, toutefois avec quelques explications dont il faut tenir compte. Après la tentation, Jésus vint s'établir à Capharnaüm afin d'accomplir une prédiction prophétique ; c'est pourquoi il abandonna Nazareth (IV, 13-16). Le passage qui restreint ces premières prédications aux villes voisines (Marc, I, 38) est omis, en vue d'en faire profiter la Galilée tout entière et de répandre la renommée de Jésus dans toute la Syrie (Matthieu, IV, 23-24). Cependant, les villes littorales le plus souvent visitées, surtout Chorazin, Bethsaïde et Capharnaüm, s'attirent la malédiction de leur hôte, parce que ses nombreux miracles ne les ont pas converties à sa doctrine (*ibid.*, XI, 20-24).

Il va de soi que ces deux additions ne fournissent pas de donnée certaine sur l'emplacement de Nazareth; toutefois, l'explication précitée semble impliquer que, selon Matthieu, Nazareth était située à quelque distance du lac, dans la partie montagneuse de la région.

Luc, enfin, sans éclairer entièrement le problème, donne à entendre que Nazareth était située sur une montagne abrupte au moins d'un côté, d'où les habitants ont voulu précipiter Jésus (Luc, IV, 29), sans que ses parents et ses frères eussent cherché à le sauver de cette mort horrible. C'est d'autant plus singulier que ces mêmes parents se sont plus tard déplacés pour venir le voir (VIII, 19-21). Pour le milieu parmi lequel Luc répandit sa version, les contradictions restaient imperceptibles, même celles qui collisionnent avec les paroles du Maître. Malgré la défense solennelle de passer dans les territoires samaritain et païens (Matthieu, X, 5-7), Luc conduit Jésus dans la Samarie, d'où, mal reçu par les indigènes, il est obligé d'obliquer dans la direction de Jéricho (IX, 51-57; XVII, 11-19; XIX, 1). Mais, si les hésitations du narrateur sont assez visibles, l'assonance de l'ancienne dénomination de Jésus, Ναζωραῖος, a suffi à le rattacher à la ville de Nazareth dans la Galilée moyenne, et ce procédé semblait corroboré par sa présence et celle de sa mère aux noces de Cana, où il fit le premier de ses miracles (Jean, II, 1-11).

Le caractère trop vague de ces données ne permet pas d'affirmer que les évangélistes avaient une notion claire sur la situation de Nazareth. Il leur suffisait de savoir qu'elle se trouvait en Galilée, conformément à une prédiction prophétique; pour le reste, elle n'avait aucun titre pour aiguiser leur curiosité. Nazareth n'était que la seconde patrie réputée de Jésus, et, de plus, elle s'est montrée obstinément rebelle au Maître, au point de vouloir se débarrasser de lui par un bas assassinat; et, ce qui pis est, c'est que l'énergie productive de prodiges y avait abandonné si souvent le Maître que lui-même a été obligé de le reconnaître (Matthieu, XIII, 54-58). De pareilles circonstances n'étaient pas faites pour inciter l'intérêt de l'ancienne Église à faire une recherche topographique quelque peu sérieuse pour retrouver cette ville, qui est d'ailleurs restée inconnue de tous

les écrivains juifs contemporains de la première Église. Josèphe, qui opérait particulièrement en Galilée, n'en souffle mot; les écrits talmudiques, où les localités habitées par des chrétiens sont souvent mentionnées, n'en parlent pas davantage. Cela tend à faire supposer non seulement l'insignifiance de cette bourgade, mais que la population chrétienne, arrivée lentement, avait dû attendre quelque temps pour se concentrer et pour attirer sur elle l'intérêt de l'administration. Saint Jérôme semble être le premier qui en ait pris note dans son voyage, vers le commencement du ve siècle, mais ne paraît pas encore la considérer comme un lieu de pèlerinage. Bref, les moyens de déterminer la situation exacte de la Nazareth évangélique font entièrement défaut jusqu'à présent. Les fouilles futures pourront seules jeter un jour nouveau sur ce point obscur. Pour ce qui est de la forme *Nazareth*, la plus simple explication de l'emploi de *z* au lieu de *s* serait la nécessité de distinguer נצרת de נסרת; une confusion avec נזרת n'était pas à craindre, une localité dénommée נזרת n'ayant pas existé en Galilée, au moins dans la partie qui fut le théâtre des prédications de Jésus. Une certitude ne peut pas néanmoins être obtenue dans l'état actuel de nos connaissances.

Passons au sujet qui constitue le titre même de cette note. Si Ναζαρηνος-*Nazarenus* peut au besoin se rattacher à une forme populaire *Nazara*, l'adjectif Ναζωραῖος ne saurait en venir; la présence de l'*oméga* dans la seconde syllabe est commune à tous les manuscrits grecs; *Nazaræus*, dû à un nivellement postérieur, n'entre pas en ligne de compte. Ναζωραῖος, d'après la donnée explicite de Matthieu, vient de termes prophétiques contenant la racine נצר; le séjour de Jésus à Nazareth en est déduit par le même système qui a donné le jour aux autres légendes le concernant. Il n'y a aucune raison valable qui empêche d'y voir une copie assez correcte de *Naṣûra*, נָצוּרָא, mot araméen équivalant à l'hébreu נֵצֶר, « rejeton, jeune branche », épithète du Messie dans Isaïe, XI, 1. Mais, dès que l'on fait abstraction du rapprochement opéré par l'évangéliste avec Nazareth, l'adjectif Ναζωραῖος, qui doit rendre l'adjectif araméen נָצוּרָיָא et qui est antérieur à la rédaction

de l'Évangile, devient une énigme insoluble si l'on n'admet pas en même temps que c'était un titre honorifique donné au Maître par ses disciples, lorsqu'ils acquirent la conviction qu'il était le Messie prévu par les prophètes. Que la tradition postérieure y ait vu un sobriquet de mépris, ceci ne doit guère étonner, après la connexion qu'on y a cru trouver avec la bourgade insignifiante et peu estimée de Nazareth.

A ce point de vue, la transformation du nom de Nazaréens en Chrétiens, qui s'est effectuée plus tard à Antioche (Actes, XI, 26), n'aurait été que l'échange d'une épithète symbolique en une désignation plus claire et dans la langue dominante de l'époque; en effet, chrétiens = משיחיא équivaut à « messianistes ». L'absence du terme sémitique de la relation de Luc montre, mieux que tout autre argument, combien l'ancienne communauté judéo-chrétienne a été noyée dans le flot débordant de l'Église formée d'éléments païens.

J. HALÉVY.

Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque.

(*Suite.*)

Femme d'un captif.

« § 133. Si quelqu'un a été emmené en captivité, et si, dans sa maison, il y a de quoi vivre, si sa femme s'en va... et entre chez un autre, elle n'a pas gardé son corps (?) en allant dans une autre maison; on la fera comparaître en justice et on la jettera à l'eau.

« § 134. Si quelqu'un est emmené en captivité, et si, dans sa maison, n'y ayant pas de quoi vivre, sa femme entre dans un autre ménage, cette femme est innocente.

« § 135. Si quelqu'un est emmené, et si, parce que dans sa maison il ne dispose pas de quoi vivre, sa femme est entrée dans une autre maison et y a enfanté des fils, lorsque ce mari reviendra et regagnera sa ville, cette femme retournera vers son époux; les fils suivent leur père.

« § 136. Si quelqu'un déserte sa ville et s'enfuit, et si ensuite sa femme entre dans une autre maison, lorsqu'il reviendra et voudra reprendre sa femme, à cause qu'il a méprisé et déserté sa ville, la femme du fugitif ne retournera pas avec son mari. »

Mesures protectrices en faveur des femmes abandonnées sans moyens de vivre, car, dans le cas contraire, la femme qui lie des relations avec un homme pendant la captivité de son mari est considérée comme une simple adultère, et condamnée comme telle à la mort par immersion. Si le captif ne l'a pas pourvue de quoi vivre, cette femme est par cela même divorcée et peut contracter un nouveau mariage. Cependant, si le captif revient dans sa ville, à moins qu'il fût un traître ou un déserteur, il a le droit de reprendre sa femme; les enfants nés dans l'intervalle restent avec leur père.

Cette remarquable stipulation, qui préserve la femme mariée d'être réduite à vivre de la prostitution, surtout si ses proches parents refusent de la nourrir, était aussi une ancienne cou-

tume hébraïque. Ainsi, pendant la fuite de David, son beau-père Saül donne sa femme Michal à un autre époux, et lorsque David revient, comme champion de l'unité nationale; on lui restitue sa femme sans que les prophètes trouvent à redire (II Samuel, III, 12-16). A l'époque post-biblique, on a trouvé cette histoire scandaleuse et frisant un double adultère; alors la satisfaction à la morale a été donnée par une légende, selon laquelle le second mari s'était abstenu de toute relation intime avec la femme de David, que Saül lui avait imposée malgré lui. A ce propos, la légende invoque à l'appui le nom de ce mari, modèle de chasteté, savoir : פַּלְטִיאֵל, « sauvé (du péché) par Dieu ». Pendant tout ce temps, l'autel plaçait une épée entre lui et sa compagne de lit, les deux ayant fait le serment de transpercer par l'épée celui qui enfreindrait le vœu de chasteté.

Répudiation.

« § 137. Si un homme est disposé à répudier la concubine qui lui a donné des enfants, ou même l'épouse qui lui a procréé des enfants, on rendra son trousseau à cette femme et on lui donnera l'usufruit du champ, verger et autre propriété, et elle élèvera ses enfants. Après qu'elle aura élevé ses enfants, de tout ce qui est transmis aux enfants elle recevra une part d'enfant, et elle épousera ensuite qui elle voudra.

« § 138. Si quelqu'un veut répudier sa femme qui ne lui a pas donné d'enfants, il lui remettra tout l'argent de sa dot, et lui compensera le trousseau qu'elle a apporté de chez son père, et ensuite il la répudiera.

« § 139. S'il n'y a pas de dot, il lui donnera pour la répudiation une mine d'argent.

« § 140. S'il s'agit de noble, il donnera un tiers de mine d'argent. »

Toute femme, épouse ou concubine, qui a procréé des enfants, en cas de répudiation, reprend son trousseau et reçoit de l'usufruit des biens du mari de quoi élever ses enfants, qui restent avec la mère jusqu'à leur majorité. Alors elle a droit à une part d'enfant et peut se remarier si elle le veut. Il est évident

qu'arrivée à cet âge-là, elle trouvera rarement un mari; elle restera donc seule, mais, avec la part de revenu que la loi lui accorde, elle sera à l'abri du besoin et ne sera pas obligée de chercher une ressource illicite. La femme qui n'a pas procréé d'enfants reprend sa dot et la valeur de son trousseau, dont elle peut se servir pour contracter un nouveau mariage ou vivre de ses revenus; à défaut de dot, elle reçoit en compensation une mine d'argent. Mais voici une ombre au tableau: l'homme de la classe noble ne paie qu'un tiers de mine à la femme qu'il répudie. On dirait qu'elle doit s'estimer heureuse d'avoir vécu temporairement dans l'intimité du noble seigneur. Comment vivra-t-elle désormais? Le législateur semble admettre que l'ex-femme d'un noble trouvera facilement un mari. Peut-être y a-t-il le dessein caché d'empêcher les femmes du peuple de faire concurrence aux filles de la noblesse, qui possédaient assez de biens personnels pour vivre de leurs revenus en cas de répudiation, cas qui devait être d'ailleurs assez rare.

Selon la législation hébraïque, la répudiation doit être motivée par cause de honte (ערות דבר, Deutéronome, XXIV, 1), et certifiée par un acte de divorce (ספר כריתה). La loi ne distingue pas entre l'épouse mère et celle qui n'a pas d'enfants; l'une et l'autre retournent chez leurs parents sans, naturellement, avoir droit à une indemnité. D'autre part, le mari n'est pas autorisé à réduire en serve d'une nouvelle épouse la femme qui lui a cessé de plaire ou dont il a à se plaindre. On ne trouve aucun fait de divorce dans l'histoire biblique. La coutume permettait le divorce après dix ans de stérilité.

Concubine.

« § 144. Si quelqu'un a épousé une femme, si cette femme a donné une serve à son mari, et s'il a eu des enfants (de la serve), quand il voudra épouser une concubine, on ne l'y autorisera pas.

« § 145. Si quelqu'un a épousé une femme et si elle ne lui a pas donné d'enfants, quand il voudra épouser une concubine, il pourra le faire; il l'introduira dans sa maison, mais ne lui donnera pas rang égal avec l'épouse.

« § 146. Si quelqu'un a épousé une femme et si elle a donné une serve à son mari qui la rende mère, lorsque ensuite cette serve se dispute avec sa maîtresse, à cause qu'elle a eu des enfants, sa maîtresse ne peut plus la vendre ; on lui fera une marque et elle sera (re)comptée parmi les serves.

« § 147. Si, au contraire, elle n'a pas donné d'enfant au mari, sa maîtresse peut la vendre. »

Une concubine ne peut être introduite dans la maison qu'au cas où la femme légitime ne lui a pas donné d'enfants, laquelle conserve toujours un rang supérieur. Celle-ci a le droit de donner à son mari une serve dans le but d'avoir des enfants adoptifs. Si la serve devenue mère méprise sa maîtresse, celle-ci peut, en lui retirant le titre de concubine, la traiter de nouveau comme une serve, mais ne peut pas la vendre. Ce droit ne peut s'exercer que si la serve n'a pas donné d'enfant à son mari.

Même coutume chez les Hébreux à l'époque patriarcale. Abraham prend des concubines pour avoir des enfants que son épouse Sara ne peut lui donner. Sara, de son côté, lui donne sa serve Agar pour obtenir par elle des enfants adoptifs (Genèse, xxv, 6). Agar, devenue insolente parce qu'elle se sait près d'être mère, Sara la corrige comme une simple serve, mais ne peut s'en débarrasser par la vente (*ibid.*, xvi, 1-16). A force d'insistance, Sara réussit plus tard à faire renvoyer Agar avec son fils Ismaël, mais au grand dépit d'Abraham qui n'y consentit qu'après avoir reçu, dit la légende, l'assurance formelle que le jeune Ismaël est destiné à un grand avenir par ailleurs (*ibid.*, xxi, 12-21). La transmission de la serve en concubine par l'épouse à son époux revient encore deux fois dans l'histoire de Jacob où les enfants des concubines finissent par être incorporés à rang égal dans la descendance du patriarche (*ibid.*, xxx, 3-13 ; xlix, 1-28).

La transmission de la serve par l'épouse semblait être tombée en désuétude dans l'époque historique. La loi mosaïque défend de vendre la serve-concubine qui a cessé de plaire, et elle a la faculté de se racheter à l'occasion (אם רעה בעיני אדניה אשר לו (pour לא) יְעָדָהּ וְהָפְדָּהּ, Exode, xxi, 7).

D'autre part, la serve destinée à devenir la femme de l'héritier doit être traitée par celui-ci comme une femme libre ; dans le cas contraire, elle recouvre sa liberté sans avoir à restituer le prix du rachat (*ibid.*, 9-11).

Inceste.

« § 154. Si quelqu'un a eu commerce avec sa fille, il sera chassé de la ville.

« § 155. Si quelqu'un a choisi une fiancée pour son fils, et si son fils a eu commerce avec elle, et si ensuite le père lui-même est pris à dormir avec elle, on le liera et on le jettera dans l'eau.

« § 156. Si quelqu'un a choisi une fiancée pour son fils, et si ce fils n'ayant pas eu commerce avec elle, le père dort avec elle, il lui paiera une demi-mine d'argent, lui rendra intégralement ce qu'elle avait apporté de chez son père, et elle épousera (ailleurs) qui elle voudra.

« § 157. Si quelqu'un, à la suite de son père, a eu commerce avec sa mère, on brûlera les deux complices.

« § 158. Si quelqu'un, à la suite de son père, est pris dans les bras de celle qui l'a élevée, et qui a eu des enfants (de ce même père), il sera chassé de la maison paternelle. »

Les rapports incestueux entre proches parents sont diversement réprimés et la loi tient compte de l'impossibilité où se trouve la femme de résister au corrupteur. Le père qui a commerce avec sa fille est chassé de la ville ; de même le fils qui cohabite avec la serve qui a donné des enfants à son père ; il est chassé de la maison paternelle, ce qui paraît moins sévère que dans le premier cas ; la fille et la serve sont acquittées comme irresponsables. Le troisième cas, la cohabitation avec la fiancée du fils, avant le connubium, défait le mariage prévu, la femme reprend ce qu'elle avait apporté de chez son père et reçoit une indemnité d'une demi-mine d'argent. Au contraire, quand l'inceste est commis par des complices responsables, comme le beau-père avec sa bru ou le fils avec sa mère, cas qui se compliquent d'adultère, la loi emploie la dernière rigueur dans la répression : le premier

couple est lié ensemble et jeté dans l'eau : le second est condamné au supplice du feu. Fait remarquable, la cohabitation du frère et de la sœur ne semble pas faire partie des unions prohibées par la loi babylonienne. On sait que les mariages entre frère et sœur étaient en usage chez les Phéniciens comme chez les Égyptiens, les Perses et les Grecs postalexandrins. La pédérastie ainsi que la bestialité sont passées sous silence.

La loi mosaïque a étendu les cas d'inceste à d'autres proches parentés, la marâtre, la tante, la sœur, la belle-mère, et prohibe formellement la pédérastie et la bestialité, si fréquentes chez d'autres peuples (Lévitique, XVIII, 6-23). Tous ces coupables sont condamnés à mort par lapidation, selon la tradition pharisienne ; la mort par le feu est réservée à l'union avec la mère et la fille (*ibid.*, XX, 14), acte immoral qui contamine deux familles en même temps.

Hiérodule.

« § 181. Si un père, vouant au dieu une hiérodule ou une vierge, ne lui a pas donné de trousseau, quand ensuite le père mourra, elle prendra, sur la fortune mobilière de la maison paternelle, un tiers de ce qui lui est dû comme enfant, et elle le gardera tant qu'elle vivra ; après elle, il y a retour aux frères. »

Article stipulant la part que peut réclamer une hiérodule de l'héritage de son père. En vouant sa fille à un dieu, que cette personne soit déjà hiérodule par son propre vœu ou une vierge non encore vouée, il doit lui donner un trousseau comme à une fille qu'on veut marier. Si le père a négligé de le faire, après sa mort, l'hiérodule prendra sa part d'enfant sur le tiers de la fortune mobilière qu'il aura laissée. Après elle, cette part retourne à ses frères, car elle ne peut pas en faire don à un autre, pas même au temple où elle a passé sa vie.

Chez les Hébreux, le sanctuaire du yahwéisme admettait au début le service d'hiérodules femmes. L'exemple le plus connu est celui de la fille de Jephté, que celui-ci a vouée à Yahwé après son retour d'une campagne victorieuse contre les Ammonites. En sa qualité d'hiérodule, ou, comme la loi babylonienne

l'indique clairement, en sa qualité d' « épouse du dieu », la jeune fille ne pouvait jamais devenir mère de famille, ce qui, pour la femme hébraïque, constituait le plus grand malheur imaginable; de là ses lamentations sur sa *virginité* (עַל בְּתוּלִיהָ) dont la mémoire a été conservée dans le récit (Juges, XI, 30-40).

Violences contre les parents.

« § 195. Si un fils frappe son père, on lui coupera les mains. »

La mère n'est pas mentionnée, mais l'esprit de ces lois semble ne pas faire de différence entre les parents à cet égard.

La loi hébraïque édicte la peine de mort contre le fils dénaturé (Exode, XXI, 15).

Mutilations.

« § 196. Si quelqu'un crève un œil à un homme libre, on lui crèvera l'œil.

« § 197. Si quelqu'un casse un membre à un homme libre, on lui cassera un membre.

« § 198. S'il crève l'œil d'un noble ou casse un membre d'un noble, il payera 1 mine d'argent (en outre).

« § 199. S'il crève l'œil d'un esclave ou lui brise un membre, il payera la moitié du prix de l'esclave.

« § 200. Si quelqu'un brise les dents d'un homme de même condition, on lui brisera les dents.

« § 201. S'il brise les dents d'un noble, il payera un tiers de mine d'argent (en outre). »

C'est la loi du talion également proclamée par la loi mosaïque (Exode, XXI, 24-25), avec cette différence que, chez les Babyloniens, le noble avait encore droit à une indemnité pécuniaire. A l'époque du second temple, les pharisiens admettaient le principe de l'indemnité pour toutes sortes de blessures, tandis que les sadducéens maintenaient le sens littéral.

Coups et blessures.

« § 202. Si quelqu'un frappe au cerveau un homme de condition supérieure à lui, il recevra en public soixante coups de nerf de bœuf.

« § 203. Si un homme frappe au cerveau un homme de même condition, il payera 1 mine d'argent.

« § 204. Si un noble frappe au cerveau un noble, il payera 10 sicles d'argent.

« § 205. Si un esclave frappe au cerveau un homme libre, on lui coupera l'oreille.

« § 206. Si quelqu'un, dans une dispute, frappe un autre homme et lui cause une blessure, et s'il jure l'avoir fait sans le savoir, il payera néanmoins le médecin.

« § 207. Si de ces coups l'autre meurt, il jurera encore, et s'il s'agit d'un homme libre (qui meurt), (l'agresseur) devra payer une demi-mine d'argent.

« § 208. S'il s'agit d'un noble, il payera un tiers de mine d'argent. »

Dans la répression des coups et blessures, la distinction des classes apparaît de nouveau en toute clarté. Le noble est, en principe, exempté de toute peine personnelle et paye, en outre, beaucoup moins que les autres. Les coups, entre nobles, se payent 10 sicles d'argent, ceux de noble à bourgeois valent probablement la moitié de cette somme, ceux de bourgeois à noble comportent soixante coups de nerf de bœuf; ceux de bourgeois à bourgeois sont payés 1 mine (= 50 sicles) d'argent; l'esclave qui a frappé un homme libre a l'oreille coupée. En cas de blessure, le coupable jurera qu'il ne l'a pas prémédité et paie le médecin; si la mort s'ensuit, l'agresseur jure de nouveau et paye en outre une demi-mine d'argent; si l'agresseur est noble, il ne paye qu'un tiers de mine ou 20 sicles d'argent.

Avec l'égalité des classes, dans la jurisprudence mosaïque, le jugement est bien simplifié. S'il y a maladie temporaire, l'agresseur paye le médecin et acquitte une indemnité pour

le temps que dure l'incapacité de travail du blessé (Exode, XXI, 18-19).

Coups dirigés contre une femme.

« § 209. Si quelqu'un frappe une femme libre et la fait avorter, il payera pour son fruit 10 sicles.

« § 210. Si cette femme meurt, on tuera la fille de (l'agresseur).

« § 211. Si c'est une fille d'ouvrier (?) qui, par suite des coups, avorte, il payera 5 sicles d'argent.

« § 212. Si cette femme meurt, il payera une demi-mine d'argent.

« § 213. S'il frappe une serve et la fait avorter, il payera 2 sicles d'argent.

« § 214. Si la serve meurt, il payera un tiers de mine d'argent. »

Stipulations particulières pour les coups dirigés contre les femmes enceintes. Si les coups causent l'avortement, l'agresseur payera 10 sicles; l'indemnité est de 5 sicles si c'est une fille d'ouvrier, et de 2 sicles seulement si c'est une serve. La même graduation est observée quand la femme meurt par suite de son avortement; si elle est une femme libre, on tue la fille de l'agresseur; si c'est une femme d'ouvrier, l'agresseur payera une demi-mine d'argent (= 30 sicles); pour une serve, il ne paye qu'un tiers ou 20 sicles.

Le cas est mentionné dans l'Exode, XXI, 22; l'indemnité pour l'avortement n'est pas fixée, mais laissée à l'estimation des juges; si la mort s'ensuit, on tuera l'agresseur; sa fille n'est pas solidaire.

Bœuf furieux.

« § 250. Si un bœuf furieux a foncé dans sa marche sur un homme et l'a tué, cette cause ne comporte pas de réclamation.

« § 251. Si le bœuf de quelqu'un, coup de corne pour coup de corne, a montré son vice, et si le propriétaire ne lui ayant pas rogné les cornes ni mis des entraves, ce bœuf fonce sur

un homme et le tue, le propriétaire payera une demi-mine d'argent.

« § 252. S'il s'agit d'un esclave, il payera un tiers de mine d'argent. »

Aucune indemnité n'est due au cas où un bœuf, devenu subitement furieux, tue un homme, mais si un bœuf a déjà montré son vice par l'habitude de donner des coups de corne et que le propriétaire n'a pas pris les mesures nécessaires pour l'empêcher de nuire, entre autres par la rognure des cornes et la mise d'entraves, il aura à payer une amende d'une demi-mine si la victime est un homme libre, et un tiers de mine si c'est un esclave.

La loi hébraïque acquitte également le propriétaire d'un bœuf ayant foncé pour la première fois. En cas de vice notoire du bœuf et de négligence persistante du propriétaire, celui-ci est condamné à mort, en excipant toutefois de l'avantage unique de pouvoir se racheter par une rançon ; pour la mort d'un esclave, il paye 30 sicles d'argent (Exode, XXI, 28-32). En tout cas, le bœuf est lapidé et sa viande ne peut être mangée (*ibid.*, 28).

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Un Document judéo-araméen d'Éléphantine.

Ce document est le premier de la série que M. A. Cowley vient de publier dans les *Proceedings of Biblical Archæology*, May 1903, p. 202-208. Nous traduisons ci-après la notice introductoire qui fournit tout ce qui concerne la trouvaille et le caractère de ces documents si rares encore.

« A son retour d'Égypte en 1901, M. le professeur Sayce m'apporta à la bibliothèque Bodléienne trois petits rouleaux de papyrus qu'il avait achetés à Éléphantine. La bibliothèque doit déjà tant à son jugement et à sa libéralité que nous attendions leur déroulage avec le plus grand intérêt, d'autant plus grand que, par quelques fragments détachés, nous savions qu'ils étaient écrits en araméen. Le premier et le deuxième furent déroulés, mais, à notre désappointement, aucun sens raisonnable ne put en être tiré. Le troisième s'étant montré plus difficile, M. le Dr. A. S. Hunt entreprit obligeamment de l'ouvrir et suggéra ensuite l'idée que les trois fragments formaient en réalité un seul document. Avec beaucoup de patience et avec l'aide de M. le Dr. B. P. Grenfell, le tout fut éventuellement mis ensemble, et il forme à présent le texte le plus long et le plus continu de ce genre publié jusqu'ici. Il est essentiellement complet, à l'exception d'environ un quart des deux premières lignes, et, ce qui n'est pas ordinaire, il est clair et facile à lire. Il avait été apparemment roulé et surlié ensuite dans un tiers de sa longueur. Il s'est naturellement brisé aux ligatures, et de là son apparition en trois colonnes, bien qu'heureusement fort peu ait été perdu dans les brisures. Lorsque je vins pour les déchiffrer, M. le professeur Sayce me fit voir aussi trois ostraka qu'il avait acquis en même temps temps et au même lieu, et qui se montrèrent référer aux mêmes noms (et probablement aux mêmes personnes) que le papyrus. Il avait aussi une copie rapide d'un autre ostraka, maintenant à Berlin, dans lequel nous avons reconnu ensemble le nom d'une des personnes précitées. Dernièrement, je me suis rappelé un ostrakon (au British Museum) publié dans la *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, qui se réfère encore aux mêmes

personnes. Tous les cinq sont venus d'Éléphantine. Le n° 1 est complet, mais le commencement du côté convexe est oblitéré en grande partie. Le n° 2 est probablement complet, mais en grande partie oblitéré. Seulement peu de mots peuvent se dégager avec certitude. Le n° 3 est un simple fragment très difficile à lire. Le n° 4 (British Museum) n'est pas tout à fait complet. Le texte donné plus bas, qui diffère de celui du C. I. S. par quelques menus détails, est basé sur un collationnement très soigneux de l'original à la lumière des textes apparentés. Le n° 5 (Berlin) vient d'un dessin et d'une photographie très obligeamment acquis pour moi par M. le professeur Stack. Le n° 6 est un fragment appartenant à M. le professeur Sayce. Il est incertain relativement au lieu où il a été primitivement trouvé. »

M. Cowley fait remarquer que l'incertitude de certaines lectures l'a empêché de donner une traduction continue de ces ostraka, qui ont besoin d'être étudiés aussi minutieusement que les ostraka grecs. En ce qui concerne la date, on ne peut douter que tous les sept documents appartiennent à la même date. Puis, le savant orientaliste expose les arguments suivants que, à cause de leur importance, je me fais un devoir de citer intégralement :

« Si ces documents appartenaient à la période ptolémaïque, ils auraient probablement été écrits en grec ou en démotique, comme les autres inscriptions de cette date, y compris les ostraka des percepteurs juifs à Thèbes, comme M. Sayce me le suggère. D'autre part, l'araméen a été en usage commun dans la période perse. Le papyrus est composé entre personnes portant en majorité des noms juifs, et les Juifs composaient en tout temps de pareils documents entre eux, dans la langue usitée parmi eux, soit en hébreu, soit en araméen ou en arabe, et pas nécessairement dans la langue officielle du pays dans lequel ils vivaient. Mais ces actes étaient ordinairement ratifiés devant le Beth-Din ou la Cour juive, comme on peut le voir par de nombreux exemples dans la Bodléienne. Dans le papyrus présent, il y a difficilement de la place pour une mention du Beth-Din dans la partie perdue de la première ligne; nous ne sommes pas non plus certain que la colonie ait été

assez considérable pour posséder une Cour de cette espèce. On peut donc conjecturer que l'acte a été rédigé en accord avec la procédure du pays, et que l'araméen a été employé comme étant la langue officielle de l'époque. Dans ce cas, il appartient fort probablement à la période perse, et en aucun cas il n'est postérieur à 300 avant J.-C. Cette dernière date a été assignée par Euting à un ostrakon d'une main pareille, tandis que M. de Vogué (je pense, le plus souvent, justement) fait remonter considérablement plus tôt toutes les séries de ces documents, sur l'autorité d'une d'entre elles, qui est datée du règne de Xerxès, 482 avant J.-C.

« Cela paraît donc être la plus ancienne évidence contemporaine de la présence des Juifs dans l'Égypte méridionale. Ils étaient déjà établis « dans le pays de Pathros » au temps de Jérémie (Jér., XLIV, 1, 15), et ils ont été blâmés par lui pour ce qu'ils adhéraient aux pratiques religieuses de la contrée. Les auteurs de ces documents exerçaient évidemment le commerce (apparemment comme banquiers ou prêteurs d'argent), et cela était sans doute le cas des colons juifs en Égypte. L'agriculture ne leur convenait pas ; ils ne semblent pas avoir été capables de rivaliser avec les indigènes dans l'habileté industrielle. De plus, les relations commerciales avec la Judée étaient toujours fermées. Qu'ils aient eu finalement des relations d'affaires avec les indigènes, cela est démontré par les noms égyptiens qui figurent dans les ostraka. Si l'interprétation proposée pour les mots שז et חלרן du papyrus est acceptée, il paraîtrait que les Juifs avaient employé le système monétaire babylonien même en Égypte. »

La haute importance des faits historiques exposés par le savant auteur n'échappera à personne. Il y a d'abord le fait matériel, indiscutable, de l'établissement d'un groupe de Juifs à l'extrême sud de l'Égypte, engagés dans les affaires de banque, aux environs du IIIe siècle. Moins certaine est pour moi la présence de communautés juives dans la Thébaïde du temps de Jérémie, XLIV, 1, 15. Un examen attentif démontre que le participe הַיֹּשְׁבִים, « ceux qui habitent », ne désigne pas d'anciennes colonies, mais des groupes de réfugiés récents qui y

avaient cherché un asile temporaire en nourrissant l'espoir de retourner en Palestine à la première occasion favorable. Il en résulte, au contraire, l'absence absolue de tout établissement juif en Égypte avant la première destruction du temple. Il y a plus, la nécessité de la situation où ce récit se place, avec une clarté entière, dans le verset 15, oblige d'admettre qu'il s'agit exclusivement d'une ville du nord, et nullement de l'Égypte méridionale. Comment imaginer la présence de tout le peuple établi en Thébaïde (כל העם הישבים בארץ מצרים בפתרוס) à l'assemblée convoquée par Jérémie dans une ville frontière du nord, תחפנחס ou Thaphnae? Deux solutions sont possibles : ou le mot פתרוס est une faute de scribe pour פִּתֹם, Pithom, qui est en effet une ville du nord (Exode, I, 11), ou bien le participe הישבים doit se traduire ici par « ceux qui avaient l'intention de séjourner », d'après le commentaire assez explicite (הבאים לארץ מצרים לגור שם) du verset 28. En tout cas, l'existence de colonies juives, même dans l'Égypte septentrionale, au VIe siècle, me semble provisoirement exclue, à moins qu'il s'agisse d'un certain nombre de captifs emmenés dans les dernières expéditions en Palestine.

A l'époque perse, l'immigration de Juifs en Égypte, strictement possible, reste cependant très énigmatique; la tendance de l'époque était plutôt le recueillement et l'unification nationale, et ce n'est que vers l'époque d'Alexandre que la répugnance de s'expatrier a disparu chez un grand nombre de Juifs.

A l'étranger, comme le remarque M. Cowley, les Juifs entre eux rédigeaient les actes en hébreu ou en araméen, bornant l'usage de la langue officielle aux documents internationaux; et, comme les Juifs d'Égypte n'ont pas complètement passé par la discipline rabbinique, la ratification du Beth-Din n'était pas indispensable. Il n'y a pas d'indice suffisant pour déterminer si la langue officielle au temps de nos documents était l'araméen ou le grec et le démotique. Le premier cas serait vraisemblable s'ils dataient de quelques années avant Alexandre, comme je le suppose provisoirement avec M. Cowley. En faveur d'une date postérieure on peut invoquer la forme de la lettre *yod*, qui montre des développements inconnus des monnaies de Mazaïos

et des inscriptions de Cappadoce. Ce fait, à son tour, peut ébranler la conjecture selon laquelle les Juifs d'Égypte auraient employé alors le système monétaire babylonien. Les mots שז et חלרן ne doivent pas être momentanément invoqués à l'appui, par la raison que l'ancien système a pu se conserver quelque temps après la mort d'Alexandre.

Ceci dit, nous présentons le texte même de notre papyrus :

1 [בשנת ... לוחוכא (?) מלכא אמ?]ר בר יתמא ל ... נתנת לי כסף
2 .... פ ... בני פתח כסף שז לו וירבה עלי כסף חלרן II
3 לכסף שז לירחא עד יום זי אשלמנהי ל[ך] ותהוה מרבית
4 כספך חלרן III ... לירח I וירחא זי לא אנתן לך בח
5 מרבית יהוה ראש וירבה ואשלמ[נה]י לך ירח בירח
6 מן פרסי זי יתנון לי מן אוצרא ותכתב לי נבז על כל
7 כסף ומרבי זי אהוה משלם לך וחן לא שלמת לך כל
8 כספך ומרביתה עד ירח תחות שנת .. III III יעקף כספך
9 ומרביתה זי ישתאר עלי ויהוה רבה עלי ירח לירח
10 עד יום זי אשלמנהי לך
11 שהדיא
12 עקבן בר שמשנורי
13 קצרי בר יהדרי
14 מחסיה בר ידניה
15 מלכיה בר זכריה
16 כתב ספרא גמריה בר אחיו על פם שהדיא זי על ספרא זנה

COMMENTAIRE

Ligne 1. בר יתמא, littéralement « fils d'orphelin », est vraisemblablement le nom de l'emprunteur ; des noms propres composés avec בר sont fréquents dans l'onomastique araméenne. Avant ce nom, je complète [אמ]ר, « a dit » ; après ל devait se trouver le nom du prêteur. Prêteur, emprunteur et témoins sont apparemment des Juifs, bien qu'il ne soit pas absolument exclu que l'un d'eux fût païen.

Ligne 2. La mention de פתח, qui est le dieu égyptien Ptaḥ, a lieu d'étonner, et le mot précédent בני, dont la lecture me paraît certaine, n'est pas moins déroutant. J'incline à voir

dans le ב la préposition « de », et dans ני־פתח, *Nî-Ptaḥ*, un nom de ville, formé sur le modèle de נא אמון (Nahum, III, 8) = Thèbes; la prononciation *nî* pour נא, *nô*, est aussi celle des annales assyriennes. Le créancier reconnaît avoir reçu de l'argent, quelque temps auparavant, dans la localité nommée « Nî-Ptaḥ ».

שן ne saurait être l'abréviation de שקליה ז, « sept sicles »; la somme, M. Cowley le remarque avec raison, serait trop petite; ce n'est pas non plus le babylonien « sosse », *šuššu* (60 sicles = 1 *manu* ou mine), qui s'écrirait שש ou סס; j'admets l'idée abandonnée par le savant éditeur que c'est une épithète, sinon pas précisément ἀργύριον ἐπίσημον, « argent ayant un cours officiel, monnaie courante ». Il est opposé au כסף חלרן, qui n'est qu'un billon théorique et ne circulant pas officiellement en Égypte.

Le mot שן, considéré en soi, pourrait avoir quelque rapport avec le persan *ćîz*, « chose, valeur ». Un autre mot perse figure à la ligne 6.

Le mot לן qui suit est rendu dubitativement « pour lui? (for him?) » par M. Cowley, qui l'omet dans son commentaire, mais un pareil hébraïsme ne s'attend pas ici. La difficulté vient de ce qu'il regarde שן comme l'expression de la somme prêtée. A mon point de vue, לן fait fonction de chiffres valant 36 sicles, montant du prêt. L'usage des lettres de l'alphabet comme chiffres date d'anciens temps, et rien n'empêche de présumer qu'on les employait *promiscue* avec les chiffres ordinaires.

M. Sayce a heureusement comparé חלרן au babylonien *halluru*, qui désigne un petit poids monétaire. Il équivaut probablement à la *perouṭa* (פרוטה) des rabbins, estimée à 1/8 de l'*assarion* romain (אחד משמונה באסר האיטלקי?).

Ligne 3. אשלמנהי (cf. ligne 10) présente une forme plus archaïque que l'ordinaire אשלמינה.

Ligne 4. Le numéral entier peut être 6, tout au plus 8 (Cowley).

Après לירח, il y a vraisemblablement le chiffre 1, selon les faibles traces de la photographie. L'intérêt du premier mois est plus chargé que celui des mois suivants.

Ligne 5. מרבית, terme araméen pour « intérêt »; en hébreu, le terme ordinaire est תרבית (Lév., xxv, 36), et מרבית ne s'emploie que pour l'intérêt payé en blé (*ibid.*, 35).

ראש veut dire ici « capital », en langage rabbinique קֶרֶן. Dans Daniel, vii, 1, רֵאשׁ מִלִּין signifie « paroles capitales, essentielles »; l'orthographe ריש est tardive. S'il y a interruption d'un mois dans le paiement des intérêts, ceux-ci seront ajoutés au capital et porteront intérêt.

Ligne 6. Le débiteur était un employé du gouvernement, et il allègue être en état de payer sa dette avec les appointements (פרס) qui lui sont fournis par le trésor, אוצרא, sous-entendu « royal » (זי מלכא). Nous ignorons quelle était la fonction précise de Bar-Yatma. Il avait peut-être un emploi dans l'administration de la garnison qui assurait la sécurité de la frontière contre l'incursion éventuelle des Éthiopiens et des Nubiens; cette circonstance donne à penser que les Juifs avaient des emplois administratifs.

Il veut que le créancier lui donne mensuellement une quittance de la somme payée, y compris l'intérêt. נבז suggère l'idée d'un composé persan *nâ-bâz*, « non-retour, non-répétition », qui pourrait convenir à une « quittance » qui annule une partie de la somme due. Quoi qu'il en soit, le contexte n'a pas d'autre sens.

Ligne 7. Dans ומרבי, le ת final est élidé à cause du ז suivant; en effet, *marbith zi* est difficile à prononcer.

Par והן, « et si », commence une nouvelle stipulation. Elle nous apprend que la dette devait primitivement être acquittée à une date fixe, mais, en prévision d'une éventualité contraire, le débiteur s'impose à fournir une nouvelle garantie qui est spécialisée dans les lignes suivantes.

Lignes 8-10. L'amortissement doit avoir lieu au mois de Thoth de la xvie ou de la xxvie année, naturellement du roi régnant, non à partir de l'année du prêt, durée qui, pour être fixée, exigerait encore l'indication d'une date connue du public. Cela oblige à mettre au début de la 1re ligne l'année du règne et le nom du roi. L'espace oblitéré permet de supposer à peu près : [בשנת ...? זי והוכא (?) מלכא אמ]ר, « dans l'an ... du

roi Vahuka (Ochus), a di[t, etc. ». Les chiffres ne sauraient être restitués, mais je crois que ce papyrus appartient vraisemblablement au temps d'Ochus, qui régna vingt et un ans (de 358 à 337). La date initiale que je viens de supposer paraît confirmée par la mention du mois égyptien Thoth; s'il s'agissait d'une date librement choisie, on aurait plutôt un des mois judéo-babyloniens qui étaient en usage chez les Araméens. La forme תחות en face du grec θωθ justifie la donnée de Porphyre selon laquelle les Égyptiens prononçaient ce nom *Taaut(os)*, c'est-à-dire *Taḫaut*.

Qu'arrivera-t-il au cas où l'amortissement ne sera pas réalisé à l'échéance? La phrase finale le détermine par le verbe יעקף, qui, ainsi que l'a vu M. Cowley, fait partie du langage juridique des rabbins, mais le sens de « réclamer » ne convient guère au contexte, qui ne prévoit pas une contrainte par corps. Le passage (Talm. Jer. Gittin, v, 46 *c*) ומלה אותו מעות ועוקף ונוטלה ממנו me paraît vouloir dire : « Il lui prête de l'argent, en surcharge l'intérêt et lui prend (ainsi le terrain qui sert de gage). » La locution בא עליו בעקיפין semble aussi signifier : « Il l'attaque avec des arguments surchargés, exagérés. » Le créancier sera donc libre d'imposer des conditions encore plus onéreuses, c'est-à-dire d'augmenter considérablement l'intérêt de la somme restante, et cet intérêt nouveau courra ensuite de mois en mois jusqu'à ce que la dette totale sera liquidée.

Lignes 12-16. Suivent les noms de quatre témoins, dont le premier, ʿOqban, fils de *Šamaš-nûrî*, שמש נורי, « le soleil est ma lumière », n'est pas nécessairement celui d'un non-Juif. Cf. le nom מרדכי, Μαρδωχαιος (Esther, II, 1), qui vient du dieu babylonien *Marduk*. ʿOqban (cf. le talmudique עוקבא) peut avoir été un des directeurs du *Trésor* mentionné plus haut, et sa présence garantissait la solvabilité du débiteur.

Ligne 13. קצרי, nom nouveau qui peut être aussi bien hébreu qu'araméen, car קצר signifie, selon ces dialectes : « couper, moissonner », et « serrer, lier ».

Le nom du père : יה־הדרי, *Yah-Hadarî*, « Yah (= Yahwé) est ma gloire », a une haute importance; il montre qu'à cette

époque la tradition de noms propres étroitement hébreux n'était pas close.

Ligne 14. Le nom de מחסיה, « mon refuge est Yahwé », ne se trouve que dans Jérémie, XXXII, 12; il est inconnu de l'onomastique postérieure. Le nom du père ידניה, c'est-à-dire יִדְנָיָה, « Yah jugera », est aussi d'une belle frappe hébraïque se révélant pour la première fois.

Ligne 15. מלכיה, « mon roi est Yah ». Cf. Esdras, X, 31, et Néhémie, X, 3. — זכריה, nom connu (Zacharie, I, 5, 7; II Chr., XXIV, 20).

Ligne 16. גמריה, « Yah a décidé », Jérémie, XXIX, 3. — אחיו, nom ancien (II Sam., VI, 3). — על פם = héb. על־פי, « conformément à, d'après l'ordre de ».

TRADUCTION

1 [L'an ... du roi Ochus?] Bar (?) Yatma dit (?) à X : Tu m'as remis de l'argent
2 . . . . à Ni-Ptaḥ, des argentei marqués (?), 36. (Cette somme) ajoutera à mon dû deux argentei ḥallurs
3 aux argentei marqués (?), par mois, jusqu'au jour où je te la payerai. Et sera l'intérêt
4 de ton argent, 3 (+ ?) ḥallurs pour le premier mois. Le mois où je ne te payerai pas
5 l'intérêt, celui-ci sera (ajouté au) capital et portera intérêt. Je te payerai (l'ensemble) mois par mois
6 de mes appointements qu'on me donne du trésor. Tu me feras un reçu de tout l'argent
7 et de l'intérêt que je te payerai. Et si je ne te paye pas tout
8 ton argent et son intérêt jusqu'au mois de Tahut (Thoth) de la IXe (?) année, ton argent
9 avec son intérêt qui me restera (à payer) sera surchargé et portera un intérêt d'un mois à l'autre,
10 jusqu'au jour où je payerai (toute la dette).
11 Témoins :
12 ʿOqban, fils de Šamašnouri.
13 Qaṣri, fils de Yah-hadari.
14 Maḥseya, fils de Yadinya.
15 Malkiya, fils de Zakarya.
16 (Ainsi) a écrit le scribe Gamaria, fils de Aḥyo, avec le consentement des témoins qui ont signé ce document.

J. HALÉVY.

Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes.

(*Suite et fin*).

REMARQUES

L'incertitude qui domine ce premier essai de déchiffrement ne permet de formuler aucune conclusion tant soit peu générale. Il faut se contenter d'observations matérielles concernant de menus détails d'une aridité exaspérante. Je les ai retardées autant que possible, dans l'espoir que la publication du nouveau recueil safaïtique de M. Dussaud, d'une part, et celle des inscriptions proto-arabes par M. D. H. Müller et Littmann, d'autre part, me mettraient en mesure de fournir, outre les corrections indispensables, quelques vues générales et historiques. Mon attente ne s'étant pas réalisée, je suis obligé de clore cet essai d'une manière peu satisfaisante, et je me borne à signaler un petit nombre de points puisés presque exclusivement dans la série des noms propres.

Au point de vue paléographique, je maintiens mon ancienne division quadripartite :

1. L'écriture *safaïtique*, centralisée dans les oasis du Safa, à l'est de Damas et du Haouran et ne se rencontrant que très sporadiquement dans les régions voisines.

2. L'écriture *liḫyanite*, employée dans le petit royaume de Liḫyan (les *Leieni* de Pline), situé à El-ʿOela et dans la partie méridionale du golfe d'Akaba ou d'Aïla, contrée où quelques auteurs modernes placent, à tort selon moi, l'ancien pays de Midian.

3. L'écriture *proto-arabe*, répandue dans tout le nord du Ḥidjâz, à l'est des régions susnommées et dans des proportions inconnues beaucoup plus au sud, car l'inscription de la pierre noire du sanctuaire de la Mecque ainsi que les graffites de Taïf semblent appartenir à cette catégorie paléographique. Il est impossible de déterminer la tribu où son emploi s'était d'abord centralisé; tout ce que nous savons, c'est qu'elle a donné lieu à deux façons différentes :

a) Proto-arabe A, qui se dirige de droite à gauche en lignes

horizontales. Elle contient la grande majorité des inscriptions connues jusqu'à ce jour, montant à 593.

b) Proto-arabe B, qui se dirige de haut en bas en lignes verticales disposées de droite à gauche. Cette catégorie comprend 226 inscriptions connues à ce moment. On ignore quel était son centre primitif. Il se peut même que nous ayons là, non pas une variété de A, mais une quatrième espèce d'écriture préarabe, la valeur de quelques signes communs pouvant varier d'un alphabet à l'autre.

Tous ces genres d'écritures nord-arabiques appartiennent à la grande famille des écritures sabéennes du sud de l'Arabie. C'est dans l'ancien pays de Saba que l'alphabet emprunté aux Phéniciens a pris sa physionomie particulière et monumentale. L'époque de l'emprunt, ainsi que la question de savoir si l'introduction de l'alphabet en Arabie eut lieu d'abord au sud par voie de mer et se répandit ensuite chez les tribus du nord par les relations commerciales, ou bien se répandit dès le début du nord au sud par infiltration plus ou moins lente. Quoi qu'il en soit, ces quatre genres d'écriture prouvent la formation antique d'au moins quatre groupes de tribus ayant joui d'une indépendance relative l'un à l'égard de l'autre, et parlant en conséquence des dialectes assez différents, au moins en ce qui regarde la vocalisation des mots et quelques formes grammaticales Voici ce que notre recueil d'inscriptions proto-arabes, envisagées en elles-mêmes, sous réserve de modifications ultérieures, semble permettre de constater :

1. *Noms théophores :*

a) Composés avec אל, *El*, le dieu sémitique par excellence :

A. דנאל (= héb. דניאל, 579); דראל (156); ודדואל (? 394); חמאל (= héb. חמואל, 400); מוסעאל (476); מחלאל (152[1]); סעדאל (412); חונאל (141).

B. דבנחאל (? 701); ילכאל (768), peut-être à corriger מלכאל.

La rareté de cette composition, si fréquente dans l'onomastique sabéenne, est bien remarquable.

1. Vocabulaire, fautivement מחל.

b) Composés avec אלה, « dieu » :

Exemples douteux. A. חבלה (pour חב־אלה?, 336), הרלה (pour הר אלה?, 441). B. נקבילה (609).

c) Avec אלהת, abrégé אלת, « déesse ».

A. ודדקללת (64, pour ודד־קל־אלת?); מדלת (494); מכתלת (347); סעדלת (79); סרמלת (37); עטלת (? 203).

B. בחלת (? 756); פמלת (? 731); קמלת (750, pour קום־אלת), « peuple de la déesse »; תמלת (776) θαιμαλλαθος.

d) Avec בל, *Bel*, dieu babylono-araméen :

A. אמיתבל (271); בנהבל (? 383).

e) Avec סן, *Sin*, dieu babylono-syrien :

A. עבדסן (528).

f) Avec הדד, *Hadad*, dieu syro-babylonien, contracté en דד, *Dâd* :

A. אבדד (10); דדכעב (229); תמנדד (451).

B דדהעפא (648); דדקתע (649); קמדד (730); תנולדד (710).

g) מנת, *Manât*, divinité nabatéenne (מנותה) :

A. בנמנת (228); עבדמנת, écrit par erreur עבדמאת (347); פקרמנת (282), écrit par erreur פקרממת (?).

B. עבדמנת (708).

h) ודד, *Wadd* ou *Woudd*, dieu de l'amour chez les Arabes. Les compositions dont il fait partie sont des plus fréquentes. Quelques exemples suffiront :

A. העונדד (321); ודדגנית (29); ודדהון (190); ודדואל (394); ודדמר (264); ודדנסך (301); ודדסר (275); ודדנעמן (107), etc.

B. ודדמוז (645); ודדנבס (686); ודדתפי (596), etc.

i) Formes dérivées : ודדת (414, 546); חדדן (263).

j) יתע *Yathiʿ* (?), עמיתע (110).

2. Noms divins isolés : האלה (27, 130, *passim*); אלהת (153); האלת (92, 175, 572); לב (9, 330); גד (444); גדן (558); הדד (186); הבל (550, 585), le dieu de la Mecque *Hobal*; סן (528); סעד (194, 216, *passim*); סעדן (449, 456,

passim); עתר (5, 76, *passim*) ou העתר (498) = עתתר (Astarté?).

3. Particularités grammaticales : L'article est formé par un ה préfixé : הגמל, « le chameau ». La forme causative du verbe a aussi un ה pour indice : הרצו, « agréer », חנהי, « protéger ».

4. Pronoms : אן, « moi » ; דן, « ce » ; דת, « cette » ; ד, « celui, ce qui, de » ; דה (643), אה (710).

5. Prépositions et particules : ב, ל, מן, ו, פ (?).

Ces inscriptions n'offrent aucun indice pour en déterminer la date, mais l'absence de l'article de l'arabe classique d'une part, et d'autre part le caractère complètement païen de l'onomastique et des invocations, induisent à penser qu'elles sont, en grande partie au moins, antérieures au IVe siècle de notre ère, époque à laquelle (328) les tribus de Hidjâz parlant l'arabe du Coran semblent avoir envahi pour la première fois la Syrie orientale. Quant à l'origine des populations chez lesquelles le genre d'écritures safaïtique, lihyanite et proto-arabe, était en usage, il est certain aujourd'hui qu'elles étaient indigènes dans cette partie de l'Arabie et ne sont pas venues du Yémen vers le commencement de l'ère chrétienne, soi-disant par suite de la rupture de la digue de Saba. On ne fait pas de l'histoire avec les légendes recueillies par les auteurs musulmans des centaines d'années plus tard. J. HALÉVY.

1. Voir plus haut l'article intitulé : *L'Inscription nabatéo-arabe d'En-Némara*, p. 58-62.

Le Calembour dans la judéophobie alexandrine.

Au cours d'une récente étude sur les accusations lancées par les Grecs d'Alexandrie contre le culte juif du temple de Jérusalem, j'ai accordé une place secondaire, mais assez efficace, au maniement plus ou moins conscient du calembour. Une voix des plus compétentes y a trouvé une exagération inadmissible, et en tout cas inutile[1]. Mon attention, ainsi éveillée, m'a obligé à réfléchir, mais la période de doute et d'hésitation aboutit, quoi que je fasse, au résultat contraire à celui que j'étais prêt à accepter. Je crois donc nécessaire de revenir de nouveau au sujet particulier qui a donné lieu à cette divergence de vues.

La légende gréco-alexandrine attribue aux Juifs, entre autres fables ineptes : 1° le culte de l'âne ; 2° le sacrifice d'un Grec, adoré et engraissé dans le temple, et mangé ensuite par toute la nation. Après avoir cherché à expliquer l'origine de chacun de ces détails, je n'ai pu m'empêcher de faire remarquer que les Grecs d'Égypte appelaient le Dieu des Juifs *Iaô*, l'âne *eiô* (en copte) et les Grecs *Iaônes* (singulier *Iaôn*), et j'ai pensé que ce triple calembour « a pu très bien appuyer instinctivement » cette légende dans l'esprit des détracteurs des Juifs. On trouve que « cela est trop ingénieux pour être vrai ; l'accusation d'anthropophagie, entre gens de religions différentes, n'est que le suprême effet de l'*odium theologicum* ; il n'est pas besoin de calembours pour l'expliquer ».

Donnons le pas à l'explication qui, si elle était suffisante, simplifierait tout. Je me suis toujours méfié des panacées universelles, surtout quand elles sont inanalysables. Quel rapport y a-t-il entre l'*odium theologicum* et l'accusation d'anthropophagie rituelle ? J'avoue qu'il m'échappe ; je consulte donc l'histoire et voilà ce qu'elle m'apprend : L'accusation d'anthropophagie est absolument inconnue des légendes orientales. Juifs, zoroastriens, mahométans et païens, n'en ont jamais fait un sujet de reproche ni entre eux, ni à l'égard des chrétiens, et

1. M. Salomon Reinach, *Variétés* (*l'Anthropologie*, 1903, p. 183-186).

Dieu sait combien ces divers sectaires se détestent cordialement. Chose plus remarquable, les chrétiens eux-mêmes réservent cette fable au détriment des Juifs seuls. La fable alexandrine, dirigée exclusivement contre les Juifs, a trouvé dans le christianisme un terrain mieux préparé; elle n'a jamais vécu ou elle est morte d'inanition chez les autres sectes. Dans notre cas spécial, l'*odium theologicum* n'explique rien.

Voici un autre fait. Aucun auteur ancien n'avait plus de motifs pour détester les Juifs et leur religion que le prêtre égyptien Manéthon. Il présente en effet un tableau horrible de leur histoire et de leur doctrine *théologique*. Or, parmi ces accusations intentées dans le but de les rendre haïssables aux yeux du monde, *l'accusation d'anthropophagie fait entièrement défaut;* elle est également ignorée de Posidonius, d'Apollonius Molon, de Lysimaque d'Alexandrie, antijuifs du meilleur calibre qui vivaient au Ier siècle avant l'ère chrétienne. L'anthropophagie religieuse ou *meurtre rituel* apparaît pour la première fois chez Damocrite, probablement contemporain de ces derniers, et semble remonter à Molon. En un mot : la haine religieuse ne suffit pas à expliquer cette accusation, dont les Juifs étaient seuls à souffrir.

Puis, l'emploi du calembour est-il vraiment, dans le genre légendaire que nous étudions, un facteur aussi imaginaire et aussi inutile qu'on semble le croire? Le passage suivant, encore inexpliqué jusqu'à ce jour, me paraît fait pour produire une conviction contraire. C'est un extrait d'un lexique anonyme publié par Bæcker :

« *Alpha.* Chez les Phéniciens, ce mot signifie « tête de bœuf ». Moïse, le législateur des Juifs, fut également appelé ainsi parce qu'il avait beaucoup de dartres blanches (πολλοὺς ἀλφοὺς) sur le corps. Mais c'est là un racontage de Nicarchos, fils d'Ammonios, dans son livre *Sur les Juifs*[1]. »

M. Théodore Reinach fait accompagner cet extrait par la note suivante :

« Il faut distinguer dans ce texte : 1° l'interprétation du

1. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 122. Cf. p. 361 et 362.

nom *alpha* appliqué à Moïse : ce n'est qu'une étymologie de fantaisie, fondée sur la « fable des lépreux » ; 2° le fait même de ce surnom. Il est difficile d'admettre que Nicarque l'ait inventé de toutes pièces, mais difficile aussi de l'expliquer rationnellement. Peut-être, chez les anciens Juifs comme chez les Anglais modernes, la première lettre de l'alphabet s'employait-elle comme le symbole de l'excellence. »

En éliminant la conjecture explicative à laquelle l'excellent helléniste lui-même ne tient pas[1], l'énigme reste entière. Le lexicographe ancien voit dans le n° 1 un « racontage », et le savant moderne « une étymologie fantaisiste fondée sur une fable ». En réalité, c'est la fausse étymologie, le calembour, qui constitue le fond du « racontage » ou de la « fable ». L'observation va du spécial au général, et non pas à l'inverse. Par cette simple correction dans la forme logique, et quelque expérience philologique aidant, la donnée de Nicarque ne laisse pas un instant de doute, tellement la clarté devient frappante. Les Juifs appliquent constamment à Moïse le titre de « notre instructeur, notre Maître », titre qui est en hébreu *rabb-ênu* (רבנו) et en araméen *m-allepha-na* (מְאַלְפָנָא). C'est la forme araméenne, employée surtout parmi les Juifs qui ne savaient pas l'hébreu, que Nicarque, probablement d'après un auteur alexandrin plus ancien, rapproche du grec ἀλφός, et il échafaude là-dessus le *racontage* des dartres blanches couvrant le corps du législateur juif. Ayant admis cette base, l'ingénieux alexandrin raisonnait ainsi : Pourquoi Moïse aurait-il été seul affecté de lèpre, et non pas tous ses compagnons? Il conclut que le mal était commun à tous.

Voici maintenant un calembour beaucoup plus simple. C'est Tacite qui nous le fait connaître :

« On raconte que les Juifs, fuyant l'île de Crète, s'établirent aux extrémités de la Libye, à l'époque où Saturne, chassé par

1. En elle-même, la conjecture est conforme au fait. Les docteurs talmudiques disent, par exemple, דמתא אלפא לסלת (*Menaḥoth*, p. 83, *b*), « la localité nommée דמתא est l'*alpha* pour la farine fine », c'est-à-dire produit le meilleur blé. Mais notre légende doit tirer son origine d'une locution plus fréquente et plus populaire.

Jupiter, abdiqua ses États. On tire une preuve de leur nom : le mont Ida est célèbre dans la Crète; les peuples du voisinage auraient été appelés *Idéens*, nom qui, augmenté par une corruption barbare, est devenu *Judéens*[1]. » C'est entendu, la légende qui fait venir les Juifs de Crète repose uniquement sur l'analogie du nom de montagne crétois *Ida* avec le nom hébreu *Juda*. De ce train on est même tenté de conjecturer le rapprochement des Indiens (*Indoi*) et des Judéens (*Judaioi*)[2].

Je reviens au triple calembour réprouvé par l'axiome presque proverbial : « Cela est trop ingénieux pour être vrai. » Mon savant critique me flatte évidemment; mon ingéniosité se réduit à bien peu de chose. Écoutons ce que les antisémites alexandrins disaient au sujet de l'institution du *sabbat*.

« Moïse emmena les lépreux, les aveugles et les boiteux. Après six jours de marche, ils furent atteints d'une tumeur à l'aine; pour cette raison, ils se reposèrent le septième jour dans le pays appelé aujourd'hui la Judée, où ils trouvèrent un asile. Ils appelèrent ce jour *sabbat*, conservant le terme égyptien, car les Égyptiens appellent le mal d'aine *sabbatôsis*[3]. »

C'est assez clair, je crois. L'auteur alexandrin opère sous nos yeux l'art amusant des calembredaines en expliquant le mot hébreu *sabbat* par le mot égyptien homophone *sabbatôsis*. Le calembour est destiné à faire croire à l'existence parmi les Juifs d'un mal que personne n'eût songé à leur attribuer. L'inventeur gréco-égyptien est si sûr de sa découverte qu'il l'escompte d'avance en rangeant les *boiteux*[4] dans la troupe conduite par Moïse.

Au calembour hébréo-égyptien, je joindrai le calembour

1. *Ibidem*, p. 301-302.
2. *Ibidem*, p. 11.
3. *Ibidem*, p. 126-128.
4. Notons que la mention des *aveugles* n'est pas non plus bien en place. On chasse des lépreux et des personnes affectées de maladies contagieuses (Manéthon ne parle que de cette catégorie), mais on ne chasse pas les aveugles. Y a-t-il un jeu de mots entre *ᶜibrim* (עִבְרִים), « Hébreux », et *ᶜiwrim* (עִוְרִים), « aveugles »? Je pose cette question et je désire qu'on remplace cette conjecture par une explication plus *rationnelle*.

hébréo-grec que voici; je prendrai son propre auteur pour guide. C'est le nom de Jérusalem qui paie les frais :

« Le lendemain, un certain Moïse conseilla aux Juifs chassés d'Égypte de se réunir en masse et de suivre une route unique, jusqu'à ce qu'ils arrivassent dans les lieux habités; il les exhorta à ne se montrer bienveillants pour personne, à ne suivre que les pires conseils et à renverser tous les sanctuaires et autels des dieux qu'ils rencontreraient. On approuva cet avis : les proscrits, le mettant à exécution, s'avancèrent à travers le désert en nombre considérable et parvinrent dans les pays habités Ensuite, maltraitant les hommes, pillant et brûlant les temples, ils atteignirent le territoire nommé aujourd'hui la Judée, y bâtirent une ville et s'y fixèrent. Cette ville fut appelée Hiérosyle (ἱερόσυλα, *sacrilège*), d'après la conduite de ses fondateurs; mais, plus tard, leur puissance s'étant accrue, ils changèrent cette dénomination en celle de Hiérosolyma, pour éviter l'odieux, et ils prirent eux-mêmes le nom de Hiérosolymites. » Au sujet de ce nom, il convient de rappeler la note favorable rapportée par l'interpolateur de Choerilos et par Tacite : « Selon d'autres, les Juifs ont d'illustres origines : les Solymes, peuple célèbre dans les chants d'Homère, auraient bâti une ville qui prit d'eux le nom de Hiérosolyma. » La remarque de M. Th. Reinach en détermine bien le caractère : « Il n'y a là qu'un véritable calembour qu'on retrouve dans l'emploi fréquent de Σόλυμα, *Solyma*, pour Ἱεροσόλυμα, chez les auteurs grecs et latins; Josèphe lui-même sacrifie à cette étymologie de fantaisie[1]. »

Tout commentaire est superflu. Apion nous livre lui-même le secret de deux affirmations antijuives dont l'une concerne le sabbat, l'autre le nom de Jérusalem, et ces *calembours* ridicules lui servent de bases respectives pour affirmer que les Juifs sortis d'Égypte n'étaient qu'une bande d'estropiés et de pillards. A-t-il fallu vraiment une grosse dose de sagacité pour deviner que le prétendu culte de l'âne et l'immolation du Grec avaient également pour fond les calembours si apparents : *Iaô* = *eiô* (égyptien), *iaô* = *iaôn* (grec), formés par la même mé-

1. *Ibidem*, p. 303.

thode internationale que ceux qu'il nous explique lui-même? Si quelque chose doit étonner, c'est ce fait que tant de philologues aient passé par-là sans remarquer la couture de fil blanc de ces allégations[1].

Ne témoignons donc pas de dédain pour le calembour, qui a joué un rôle efficace dans la polémique judéophobe des Alexandrins[2]. Méfions-nous plutôt des généralités sonores comme les *tabous* et les *totems*, qu'on est obligé d'aller chercher au loin chez des races dont la mentalité s'est développée dans des conditions différentes. Je n'ai jamais nié la possibilité que ces cultes aient pu exister chez les Sémites, et en particulier chez les Juifs, à quelques-unes des époques préhistoriques. Je soutiens seulement que, la littérature de ces peuples n'en ayant conservé aucun vestige, on n'est pas autorisé à les y introduire par la voie d'une interprétation généralisante[3]. A ma connaissance, les cultes totémiques font également défaut dans les écrits religieux des Indo-Européens. D'autres les y trouvent peut-être, je n'ai pas assez de loisir pour me munir de renseignements suffisants. Je n'affirme donc qu'une chose en ce qui concerne les Sémites. Dans la littérature quatre fois millénaire de la Babylonie, on rencontre une foule de divinités et de démons à formes monstrueuses et repoussantes, mais pas la moindre trace d'un totem ou d'un tabou. J. HALÉVY.

1. Je n'ai jamais lu les ouvrages que M. Reinach cite à la page 185, note 1. J'apprends ainsi que *Bochart* rapprochait les mots *pi iao* (bouche de Dieu) de *pieo* qui signifie « âne ».

2. Son rôle est tout aussi efficace dans les légendes bibliques et par ailleurs, mais l'espace nous manque pour en parler.

3. L'opinion erronée des auteurs gréco-latins, qui considéraient le sabbat juif comme un jour de jeûne où le roi même doit marcher pieds nus, est due à une fausse application des rites du *Yom-kippour*, qualifié « sabbat des sabbats », à tous les autres sabbats de l'année. Ainsi comprise, l'allégation n'est pas de pure fantaisie. Voir *ibidem*, page 291.

Variétés.

DEUX SPÉCIMENS DE PHILOLOGIE SUMÉRO-TURQUE

Cette branche philologique n'existe plus en France depuis la mort de François Lenormant. Elle est née en même temps que la question sumérienne, qui a trouvé son expression en 1874, dans mon article du *Journal Asiatique*, où j'ai contesté en premier lieu le caractère prétendu touranien qu'on attribuait au « sumérien », sur l'autorité de M. Oppert. Lenormant, reconnaissant la justesse d'une partie de ma critique, chercha à renforcer cette thèse par des comparaisons plus nombreuses, mais il finit par avouer que le touranisme du « sumérien » reste sur des bases bien vacillantes. Le même avis prévaut maintenant à peu près chez les orientalistes de tous les pays. M. Oppert maintient toujours son ancienne opinion, non en y apportant de nouveaux éléments, accessibles à l'examen des spécialistes, mais en déversant sur ses adversaires des flots d'injures difficiles à qualifier. Depuis bientôt trente ans, j'ai l'honneur de recevoir ces bordées partout où il trouve l'occasion favorable : à l'Institut, à la Société des études juives, à la Société asiatique et jusque dans la rue. Pour éviter le tapage infernal qu'il fait chaque fois que j'exprime une opinion contraire à la sienne, je me vois obligé de ne jamais discuter la question sumérienne devant la Société asiatique, où se trouvent précisément les altaïsants les plus érudits et les plus capables de se prononcer sur le sujet en litige. Si, par un hasard des plus rares, je fais une communication de ce genre, je suis presque sûr d'avance que cette communication ne paraîtra pas dans le *Journal Asiatique*, dont cependant je suis un collaborateur ancien et dévoué. On craint le courroux grognard du *père* du sumérien, et ma communication est supprimée pour éviter les ennuis. C'est justement ce qu'il veut ; car, n'ayant jamais abordé, et pour cause, la discussion scientifique, il trouve plus pratique d'étouffer la contradiction par une voie détournée et occulte qui convient mieux à son tempérament. La note présente est la plus récente victime de ces

menées inqualifiables[1]. Repoussée du *Journal Asiatique*, je lui accorde un asile dans la *Revue Sémitique*; un coin modeste lui suffira.

I

UNE PARTICULE TURQUE EN SUMÉRIEN

Les versets 25-26 de la première colonne du cylindre de Goudea sont transcrits par M. Oppert par les syllabes suivantes : *sib-me nam-nun ni sak ma-ab-si, sa bar-mi-ge ma ap-du a-mal*, et sa traduction française porte : « Je suis prince, devrai-je m'insurger contre sa domination ? Devrai-je me soustraire aux actes de reconnaissance ? » Il y aurait beaucoup à dire, aussi bien au sujet de la transcription qu'au sujet de la traduction de ce passage, je préfère n'en toucher qu'un seul point, celui qui concerne le monosyllabe *ma*, auquel le savant assyriologue attribue le caractère d'une particule d'interrogation La constatation d'une pareille particule en sumérien ne serait pas d'une médiocre importance, surtout au point de vue de la philologie turco-finnoise. Ce fait est effectivement signalé dans le commentaire que je citerai littéralement : « Je suis le pasteur dit le *patesi*, devrai-je m'insurger contre la souveraineté du dieu ? La forme exacte de la phrase est attestée par la syllabe *ma* qui, comme en turc encore aujourd'hui, imprime au verbe cette modification ». Il me semble que cette affirmation nous impose un effort de bonne volonté qu'on accorde difficilement, et cela pour deux raisons. D'abord, la velléité de se révolter contre la domination d'un dieu qui le comble de faveurs ne viendra pas à l'idée d'un homme qui a le sens commun, et Goudea était un homme supérieur. En second lieu, à ce que je sache au moins, le suffixe verbal turc *ma* ne désigne jamais l'interrogation, mais la négation absolue : *aldym*, « j'ai pris », *almadym*, « je n'ai pas pris » ; *verdim*, « j'ai donné », *vermedim*, « je n'ai pas donné ». C'est visiblement

1. Le refus de l'insertion a été motivé par la crainte d'une sortie ennuyeuse de M. Oppert, qui avait déjà poussé des cris de paon à propos de ma remarque sur *Vasti* (*Journal Asiatique*, mars-avril 1903, p. 377-378), qui a eu la malchance de lui déplaire.

le résultat d'une confusion de mémoire avec la particule *mi*, interrogatif indépendant qui se place aussi bien après les verbes qu'après les noms : *geldi mi*, « est-il venu ? » ; *arslan mi šou*, « est-ce un lion ? ». On est donc autorisé à conclure que la particule turque *ma* ne se trouve pas en sumérien. Pour appuyer l'origine touranienne du sumérien, M. Oppert fera mieux de tracer sur le tableau une douzaine de mots turcs et hongrois avec leurs correspondants sumériens. L'exigence n'est pas exorbitante ; c'est une affaire de quelques instants qui mettra fin à toutes les contestations et lui assurera la reconnaissance du monde savant[1].

II

LA SYNTAXE SUMÉRO-TURQUE

Si M. Oppert n'a cure de nous fournir le nombre et la qualité exacte des mots prétendus suméro-turcs qui forment la base de sa thèse, il a encore moins pensé à la nécessité de démontrer le caractère touranien du sumérien par des comparaisons d'ordre syntaxique. Et bien que, depuis 1874, le résultat négatif ait été prouvé par mon étude dans le *Journal Asiatique*, le *père du sumérien* continue à faire fi des faits les mieux avérés. Il ne faut pas se lasser de protester contre ces affirmations gratuites qui sont de nature à égarer la jeunesse studieuse. Le seul phénomène grammatical qu'il allègue en faveur du touranisme est l'emploi de postpositions en sumérien. Or les postpositions se rencontrent dans les langues africaines, en basque, en malais, langues qui ne sont certainement pas touraniennes. Parmi les langues sémitiques mêmes, la plupart des idiomes modernes de l'Abyssinie et surtout l'amharique font usage de postpositions. Mais, pourquoi M. Oppert n'a-t-il jamais soufflé mot de l'existence simultanée de nombreuses prépositions en sumérien, existence qui, à elle seule, fait déjà écrouler tout son système ? Et pourquoi ne parle-t-il pas des dizaines de préfixes verbaux sumériens, pendant que les langues ouralo-altaïques ne connaissent que le procédé de

1. Conforme à la note lue à la séance du 14 mai 1903 de la Société asiatique.

postfixation? Mais voici deux règles syntaxiques qui sont en plein usage dans les langues sémitiques et qui seraient absolument un barbarisme monstrueux en touranien. En sémitique, sauf pour des détails très restreints, l'adjectif se place après le substantif, tandis qu'en touranien la position contraire est de rigueur. Or, le sumérien dit comme l'assyrien : *an hi* = as. *ilu ṭâbu*, « dieu bon » ; *gig-hul* = as. *marṣu limnu*, « maladie mauvaise ». Le turc dira au contraire : *eyi Allâh*, *fena khastalyq*, et hongrois : *a jó isten*, *a rossz betegség*. Voici enfin un phénomène exclusivement sémitique et inconnu de toutes les autres langues asiatiques ; c'est le mécanisme de l'état construit, où le déterminé précède le déterminant, sans aucune particule de relation : ar. *raḥmat-ullâh*, « la miséricorde de Dieu », héb., « *bêt-melek*, as. *bît śarri*, « maison du roi » ; de même en sumérien : *ki-ag-dingir*, *ê lugal*. En turc et en hongrois, cette construction donnerait le sens inverse de « Dieu de miséricorde » et « le roi de la maison », et il est indispensable d'intervertir l'ordre des termes et de dire : *Allâh(yn) rahmeti*, *sulṭan(yn) ev(i)* ; h. *az isten (nek) kegyelme*, *a király (nak) háza*. Cette différence capitale entre le sumérien et le turco-finnois a déjà porté malheur à M. Oppert à l'occasion de mon premier mémoire où je l'ai signalée. Pour prévenir le scepticisme des auditeurs, il eut l'imprudence de déclarer que « la maison du roi » se dit en turc *evi sulṭân*. Grande fut la stupéfaction de l'auditoire et je me suis empressé de signaler à qui de droit l'étonnante science turque de l'éminent sumérisant. Alors M. Oppert recourut au moyen pratique qui devait si bien lui réussir. A force de démarches et de plates importunités il a fait supprimer ces notes de mon article qui étaient tirées et prêtes à paraître dans le *Journal Asiatique*[1]. Eh bien, les trente années écoulées depuis lors n'ont pas modifié d'un cheveu son ancienne erreur, car il la réédite dans sa récente note contre *Bibel und Babel* de Delitzsch, dans laquelle il affirme superbement que le nom biblique *Amraphel* peut être le sumérien *amar-pal*, « splendeur du règne »[2]. Il ignore

1. Heureusement, j'ai pu les conserver, à mes frais, dans le petit nombre des tirages à part qu'on m'avait accordés.

2. *Journal Asiatique*, mars-avril 1903, p. 381-382.

donc aujourd'hui même que, sur la base du touranisme, ce groupe ne peut signifier que « règne de la splendeur ». Un débutant en assyriologie sait d'ailleurs aujourd'hui que l'idée de « vue, clarté », pour *amar* = *amaru*, appartient au sémitisme en général (cf. éth. *amir*, « jour, soleil »), et que celle de « règne, gouvernement », pour *pal*, est le mot assyrien *palû*. Quand on a édifié tout un système ethnographique, historique et philologique sur des inexactitudes manifestes, quand on s'y cramponne encore après trente ans en invoquant sa propre infaillibilité, le rappel aux « extravagantes énormités », des identifications supposées jadis par d'autres assyriologues, est vraiment une ironie qui outrepasse toute mesure. Oui, je parle en mon seul nom, il m'est plusieurs fois arrivé de me tromper en faisant des rapprochements hâtifs, mais je n'ai jamais rougi de reconnaître franchement mes erreurs et je me suis volontiers rallié à l'opinion de mes adversaires qui ont pu me convaincre, mais l'invocation de l'autorité seule, et surtout l'invocation de sa propre autorité, est et restera, à mon avis, un argument indigne de la science. J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Felix Perles, *Bousset's Religion de Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter*, kritisch untersucht. Berlin, Wolf Peiser Verlag. 1903. M. 2.50.

Les temps modernes abondent en bons ouvrages sur les diverses religions du monde oriental. La Chine, l'Inde, l'Iran et l'Égypte ont parmi nous leurs historiens religieux qui, sur la base de la littérature afférente, exposent impartialement les faits sans les apprécier, ou réservent leur appréciation pour l'épilogue. Cette méthode scientifique s'éclipse entièrement dans les ouvrages consacrés à la religion du judaïsme. Les théologiens chrétiens qui en sont les auteurs, non seulement croient inutile de se munir d'une sérieuse connaissance des sources, mais se placent toujours au point de vue de la polémique, dont l'Évangile a fourni le plus ancien modèle, ce qui est déjà en lui-même un recul de deux mille ans. Comme ils ne peuvent aller jusqu'à reconnaître la possibilité que Jésus et saint Paul se soient trompés dans leur appréciation de l'Ancien Testament et de la doctrine juive contemporaine, résumée sous le nom de pharisaïsme, il ne leur reste ouverte que la seule voie étroite, très étroite, celle de justifier l'inquisitoire évangélique par des détails plus nombreux re-

levés par-ci par-là et superficiellement dans la littérature talmudique, bien entendu, en fermant les yeux sur ce qui peut contrarier ce dessein. Un seul dogme les guide : Tout ce qui est bon dans l'Évangile est son propre bien; tout ce qui est mauvais ou inadmissible appartient au génie juif. L'ouvrage de Bousset sur la religion du judaisme, malgré sa prétention de puiser aux sources originales, souffre du même défaut capital. M. Félix Perles corrige magistralement cette arrogante insuffisance qui s'arroge le droit de juger une religion dont elle connait à peine les premiers éléments, et encore par l'intermédiaire de traductions imparfaites. Après d'amusants échantillons de confusion dans la citation des autorités et des passages, M. Perles suit pas à pas l'auteur dans les principales divisions de l'ouvrage pour signaler les entorses données à la vérité par l'esprit sectaire ou par le préjugé de race. Ni l'espace ni le programme de cette *Revue* ne me permettent de m'engager dans cette lutte bi-millénaire que le judaisme est obligé de soutenir malgré lui contre des agresseurs munis d'armes perfectionnées, et sûrs d'avance que la victime de leur attaque, par sa situation matérielle, est obligée de se borner à la simple défense et ne peut jamais passer à l'offensive. M. Perles se borne aussi à l'attitude défensive, mais sa dynamique répulsive est si vigoureuse que l'agresseur tombe à plat et ne se relève que pour prendre la clef des champs. Souhaitons que cette joute à coups de textes peu connus du public déterminera M. Perles à nous donner une œuvre complète sur le judaisme de l'époque évangélique, d'après l'autorité de l'ensemble de la littérature aggadique et halachique dont peu de personnes connaissent aussi bien que lui les coins les plus reculés.

C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the books of Kings*. Oxford, 1903. — *Der Aufbau der Amosreden*, von Lic. theol. Eberhard Baumann (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. VII), Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1903. — Paul Haupt, *The book of Canticles or the Song of Salomon*, Chicago, 1902. — Le même. *Biblical Love Ditties*, Chicago, 1903. — Le même, *The Origin of the Pentateuch*, 1895. — Le même, *The Hebrew Term* שלוש. - Le même, *Judaic Account of Creation*, 1896. — Le même, *Zur Erinnerung an das fünfhundertjährige Geburtsfest des Altmeisters Gutenberg*, erschienen im Jahre 1902 im Verlage der Offizin W. Drugulin in Leipzig. — Dr. Th. C. Foote, *The Ephod, its form and use*, Baltimore, 1902. — Henry Minor Huxley, *Syrian Songs, Proverbs and Stories;* collected, translated and annotated (From the Journal of the American Oriental Society, Vol. XXIII, 1902, pp. 175-288).

M. C. F. Burney a suivi pour le Livre des Rois l'excellent modèle fourni par M. Driver par ses *Notes on the Hebrew Text of the*

Books of Samuel. C'est une analyse abondante de toutes les expressions qui réclament quelque attention de la part des lecteurs du texte hébreu des *Rois*, questions grammaticales, versions anciennes, interprétations modernes et solutions critiques; le tout est traité avec calme et consciencieusement rapporté aux autorités afférentes. Parmi la multitude de bonnes observations à méditer, ce sont les solutions critiques qui m'ont le plus intéressé. M. Burney ne semble pas croire encore opportun d'enregistrer l'opinion de ceux qui trouvent la méthode de l'école Graf-Wellhausenienne scientifiquement contestable et trop exposée aux conclusions arbitraires. Mes études trentenaires sur la critique biblique ne sont pas prises en considération, mais la mention sporadique de mes interprétations verbales me laisse espérer que les choses les plus essentielles viendront après. Un auteur aussi compétent et aussi consciencieux ne restera pas longtemps sans examiner avec équité les raisons qui s'opposent aux opérations chirurgicales violentes qu'on débite sans cesse sous le nom d'interpolations plus ou moins frauduleuses. Ainsi, par exemple, II R., 34-41 est déclaré interpolation postexilique, mais rien que la contradiction de 34 avec 33 et 41 montre avec évidence qu'il recèle une corruption facile à corriger. Au lieu de אינם יראים את יהוה ואינם עשים כְּחֻקֹּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וגו׳, il faut simplement lire : ו׳ א׳ יה׳ ואי׳ ע׳ כַּחֻקֹּת וְכַמִּשְׁפָּטִים וגו׳ (cf. 26) הֵנָּם. La conclusion reste donc sans aucun fondement. En parcourant mes *Recherches Bibliques*, il verra également pourquoi le Lévitique et le Deutéronome sont, selon moi, antérieurs aux écrits prophétiques. Peut-être retirera-t-il le soupçon jeté entre autres sur רב סריס (p. 341) dont j'ai prouvé depuis longtemps l'authenticité par un texte contemporain de Sennachérib. Mais quelles que soient les améliorations qui me paraissent désirables, je tiens à déclarer que M. Burney vient de donner à la science biblique un répertoire inépuisable et précieux. Mes sincères compliments à l'auteur de l'ouvrage ainsi qu'aux *Trustees* de la *Clarendon Press* qui l'ont si splendidement édité.

A M. Eberhard Baumann, nous devons un nouvel essai de rétablir la métrique du livre d'Amos, de manière à faire disparaître toute contestation à cet égard. Emboîtant le pas de MM. D. H. Müller, Condamin, Löhr et Harper, M. Baumann tâche d'arriver au but en abandonnant le schéma des chœurs grecs admis par M. et C., puis en resserrant plus méthodiquement les groupes des versets destinés à former des strophes régulières. Si le nouveau groupement détruit radicalement l'ordre traditionnel des distiques, on s'en console par la supposition que le livre d'Amos tel qu'il est n'a pas été écrit par le prophète même, mais constitue un rapport fait par un autre sur ses discours. Voilà, soit dit par parenthèse, un chambardement radical du « dogme critique » qui distinguait jusqu'à présent entre les

prophètes écrivains et les *prophètes non écrivains*, l'ancienne affirmation s'évanouit devant la nouvelle : pur effet de sélection. Contre l'existence d'un manuscrit d'Amos même, on met en parallèle la clarté et l'élégance des apostrophes ethniques (chap. I-II, 8) et des visions (VII, 1-9; VIII, 1-3; IX, 1-4), avec la confusion et l'incohérence qui dominent dans les autres parties du livre. L'argumentation semble spécieuse. On oublie que cette situation admise, on n'a le droit de faire intervenir le scribe étranger que pour la partie mal transmise. Or, une hypothèse à moitié ruinée l'est bien entièrement, surtout une hypothèse qui n'a d'autre base que l'impuissance à rétablir des leçons raisonnables. Je ne parle qu'en mon nom : au cours de mon commentaire d'Amos, qui est maintenant terminé, je n'ai trouvé aucune trace de cette confusion rédactionnelle. Une notice historique insérée et deux versets déplacés, voilà les seuls accidents à remarquer dans l'ordonnance du texte massorétique. La vérité est que la métrique du premier discours (3+3), construite péniblement au moyen d'expédients violents, reste isolée ; et cela s'observe aussi à propos de chaque discours suivant. D'autre part, n'est-il pas curieux de voir que l'accusation d'Amos devant le roi par Amasia, pontife de Béthel, ainsi que l'ordre d'expulsion envoyé par Amasia à Amos et la réponse d'Amos à Amasia, ont été rédigés en couplets métriques? Le doute n'est donc pas à confondre avec le mauvais vouloir. Remercions M. Baumann de ses louables efforts vers la clarté; la solution du problème est encore à trouver.

Nous réunissons ensemble toute une série de brochures et de mémoires que nous devons à l'activité dévorante et variée de M. Paul Haupt. Ses façons à l'égard des Cantiques sont empreintes d'une liberté excessive. Il prend plaisir à défaire les bouquets délicieux qui composent ce recueil de chansons nuptiales, pour en former des nouveaux, toujours délicieux, mais conformes au goût des temps modernes, parfois même au goût personnel du fleuriste. Trop de nu voilé, trop d'explosions putiphariques, trop d'écumeuses de bergeries[1]. Nous préférons les notes; dans un tas de hors-d'œuvre faits pour briller, on trouve des renseignement utiles, souvent inédits. Au milieu des travaux d'érudition et de la compilation de la Bible polychrome, M. Haupt songe encore à faire de la propagande parmi les *Juifs*, et en *hébreu*, en faveur de ses idées sur la composition du Pentateuque. Trait bien américain. Parmi ses autres contributions, signalons le terme hébreu שָׁלִישׁ, qui désigne le troisième occupant du char de guerre à côté du roi et de son second. Dans

1. On va même jusqu'à découvrir dans Cantique, I, 8, l'ironie *délicate :* « Eh bien, ma chère, tu peux bien aller paître près des bergers les jeunes chèvres que tes faveurs t'ont procurées. » N'est-ce pas une psychologie originale des bergères bibliques ?

Genèse, II, 6, M. Haupt propose de corriger מן en על, « et un flot montait sur la terre », et il n'a pas vu que cet אד est le נהר mentionné au verset 10. אד ne vient pas de אוד, mais de אדד (cf. אדותא דימא, « les vagues de la mer »), d'où aussi le nom de pays יאדי, *Ya'di* dans la Syrie du nord, nommé aussi *Sam'al* שמאל. Enfin, la dernière brochure *in-folio*, splendidement éditée par Drugulin à l'occasion du 500e anniversaire de Gutenberg, contient quelques mélanges assyriologiques. La digression sur le rôle du « sumérien » dans les textes assyriens ne fait que répéter les paradoxes d'Oppert; M. H. est encore à comparer l'emploi d'abréviations latines, une dizaine à peine, dans la littérature anglaise. Il ne dit pas aux lecteurs que *tout le lexique sumérien ancien et moderne*, remontant à des milliers de termes et même de formes verbales complètes, peut remplacer les expressions assyriennes selon le goût du scribe. M. Haupt ne dit pas non plus comment les Sémites ont pu connaître la prononciation exacte de tant de milliers d'idéogrammes tirés d'une langue préhistorique, ni pourquoi ils se sont donné la peine d'en consigner les lectures dans un *demi-million* de gloses. Ces sortes de cachotteries et de contre-vérités sont indignes de la science. Le dernier article concerne la personne du *Serviteur de Yahwé* qui serait le roi Joachin, conjecture bien hasardée. La même valeur s'applique à la restitution métrique d'Isaïe, XL, dont les rognures arbitraires sont délicatement mises au bas des pages.

M. Foote a donné une étude bien fouillée sur la nature de l'éphod (אפד) sacerdotal, et, après de nombreux témoignages relatifs à la façon de tirer les sorts chez plusieurs peuples, il arrive à conclure que c'était une espèce de tablier à poche; cela semble toutefois être la facture du *ḥošen*, חשן (Exode, XXVIII, 15 et s.). On peut supposer que, dans le langage ordinaire, *éphod* désignait les deux pièces jointes ensemble sur la poitrine (*ibidem*, 30). D'ailleurs, חוס, et as. *sunu*, ne marquent pas non plus la région anginale.

Les chants, proverbes et contes arabes recueillis chez les Syriens du Liban par M. H. M. Huxley contribueront à la connaissance du folklore de la Syrie moderne. La transcription phonétique vient à souhait pour faciliter l'étude des dialectes arabes.

Henri Roy, *Israël und die Welt* in Jesaia, 40-55. *Ein Beitrag zur Ebed-Jahve-Frage*. Leipzig. Verlag von Friedrich Jansa. 1903 (prix : 3 M.). — Dr. Hermann L. Strack, *Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs*. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch. Leipzig. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg. Böhme) 1903. — N. Schmidt. *Ecclesiasticus*. London, 1903.

Grâce aux rapports que les fondateurs du christianisme cherchaient à établir entre les prévisions d'Isaïe II et la mission de Jésus, les chapitres XL-LV forment et formeront encore longtemps

le champ clos de la théologie protestante moderne. Celle-ci, libre dans son exégèse, mais impuissante à placer la nouvelle révélation sur une base indépendante de l'Ancien Testament, opération qui a pourtant si bien réussi à Mahomet, est obligée, comme attirée par un charme irrésistible, à fouiller et refouiller sans cesse ces chapitres fatidiques. L'histoire religieuse ne peut que s'en féliciter, car chaque nouvel examen aboutit, parfois malgré les précautions de l'auteur, à trancher successivement les fils avec lesquels le dogme christologique était cousu pendant de longs siècles aux annonciations prophétiques. Ce n'est plus Israël seul, ce sourd et aveugle volontaire, qui repousse les preuves que les fidèles du nouveau héros lui offraient; ce sont les théologiens fidèles eux-mêmes qui reconnaissent peu à peu, d'une part, que le drame du *ᶜEbed-Yahwé* (Isaïe, LII-LIII) décrit en réalité les vicissitudes d'Israël au milieu des païens et le sort glorieux qui lui est réservé en récompense de sa fidélité inébranlable au yahwéisme, et d'autre part que cette description est à la biographie du Christ dans le rapport d'un poème ancien à l'égard d'une imitation moderne avec changement du nom du héros. L'étude précitée de M. Henri Roy, intitulée : « Israël et le monde dans Isaïe, XL-LV », avec le sous-titre « une contribution à la question du *ᶜEbed-Yahwé* », est sans conteste une des meilleures que j'ai lues sur cette matière. Chaude et lumineuse à la fois, l'exposition s'écoule dans une sérénité enviable, même lorsque l'auteur est obligé de contredire des opinions qui lui paraissent inadmissibles. Nulle part je n'ai trouvé chez le savant auteur des remarques blessantes à l'adresse des conceptions dites *pharisaïques* des adversaires de Jésus; le procédé combatif de Duhm et de quelques autres ne lui paraît plus de mise. De ce dernier exégète, il ne conserve que l'idée que les quatre pièces consacrées au *Serviteur* (*ᶜEbedstüche*), savoir XLII, 1-4 (1-7); XLIX, 1-6 (1-9 a); L, 4-9; LII, 13-LIII, 12 appartiennent à un auteur différent qu'on pourrait indiquer par Isaïe IV. A l'appui de cette idée, il rappelle la différence du caractère qui distingue les deux serviteurs de Yahwé, dont l'un, celui des pièces susmentionnées, est doux, paisible et prédicateur, l'autre, celui de la majorité des passages, est au contraire doué d'une énergie active de conquérant. Ce dualisme n'a pas échappé à certains aggadistes de l'ancienne époque talmudique, et a donné naissance à la légende de deux messies. Le premier Messie, fils de Joseph (משיח בן יוסף), souffrant et martyr, pour expier les péchés d'Israël, aura pour successeur le Messie, fils de David, qui, conformément aux promesses des prophètes, vengera Israël de ses ennemis implacables et obtiendra la royauté universelle. En faisant abstraction de la forme rude et populaire sous laquelle elle se présente, cette légende concorde entièrement avec la thèse de M. Roy, et je m'étonne même que ce savant n'ait pas fait lui-même ce rapproche-

ment. Toutefois, l'immense majorité des penseurs juifs n'a pas cru nécessaire d'admettre une pareille solution, pensant que le même prophète pouvait varier les couleurs de sa description eschatologique selon les besoins de sa prédication. Les contradictions qui frappent du premier abord l'esprit d'un lecteur imbu du dogmatisme chrétien sont tout à fait insensibles à un lecteur juif habitué aux libres allures de l'aggada rabbinique, issue d'impressions subites et d'improvisations occasionnelles. Ce point de vue a également dominé mon mémoire sur l'ᶜEbed-Yahwé qui a paru dans la *Revue Sémitique*. A l'opposé de Duhm, j'ai défendu l'unité rédactionnelle de la totalité d'Isaïe, XL-LV. D'après ce que je vois, M. Giesebrecht appuie cette manière de voir par des arguments d'un ordre d'idées différent. J'écarte avec M. Roy la supposition que la destination d'Israël à apporter la Thora aux païens est une doctrine ésotérique communiquée mystérieusement à un cercle étroit de disciples et de partisans, ce qui frise trop la méthode de l'enseignement évangélique. Mais je ne vois guère l'incompatibilité psychologique des deux mentalités dans la peinture d'Israël. Au cours de sa prédication, Isaïe II avait affaire à un auditoire composite qui, outre les partisans de la doctrine monothéiste, affligés de la perte de la patrie, consistait en sceptiques acharnés et railleurs qui ne voyaient d'autre moyen de salut que l'abandon du yahwéisme et la fusion dans la masse des Babyloniens victorieux. Sa prédication avait pour but d'empêcher la désagrégation du corps national par des paroles de consolation en annonçant la proximité du salut à tous et en polémisant contre la stupidité du paganisme choyé par les assimilés. Cette polémique est d'ailleurs nécessitée par l'arrivée prévue d'une nouvelle puissance païenne, celle des Perses, pouvant devenir aussi dangereuse pour la conscience de la jeune génération que le paganisme babylonien, et il était indispensable d'enseigner que c'est Yahwé lui-même qui a amené Cyrus dans le double but de châtier Babylone et de rendre à Israël son ancienne patrie. De leur côté, les fidèles qui préféraient les biens moraux à toutes les félicités mondaines; qui, au milieu des souffrances et de mille avanies, avaient conservé leur espérance dans la justice de Yahwé, réclamaient une récompense conforme à leur idéal et supérieure même à ce que la simple restauration nationale pouvait leur offrir. Pour satisfaire toutes les aspirations, Isaïe II, s'étant inspiré des anciennes prédictions d'Isaïe I (II, 3, 5) et de Michée, IV, 2, annonça au groupe fidèle qui se montra prêt à tout afin de réaliser le plus tôt possible son désir patriotique de reconstituer en Palestine un État basé sur le yahwéisme pur, qu'en dehors du bonheur matériel qui l'attend dans la patrie restaurée, il aura encore la suprême gloire d'apporter la doctrine yahwéiste, la Thora, à tous les peuples de la terre. Y a-t-il là un phénomène contraire à la psychologie des

hommes d'élite? Est-on vraiment en droit de demander au prophète pourquoi il n'a pas annoncé ce suprême idéal en une seule fois, au lieu de le disséminer dans ses discours comme il l'entendait? Tout auteur a le droit de distribuer ses périodes selon son goût, qui peut différer du nôtre, et selon les circonstances de milieu qui nous sont inconnues. Enfin, M. Roy proteste avec pleine raison contre les changements exagérés qu'on fait subir au texte pour des motifs les plus futiles et dans l'arrière-pensée de les accommoder à des idées préconçues. Je ne cesse d'en faire le péché principal de la critique moderne, et, bien que je me trouve en désaccord avec la solution qu'il propose, je m'empresse de recommander son savant mémoire à tous les amis des études prophétiques.

M. le Dr. H. Strack a réédité à l'usage du public le texte hébreu de l'Ecclésiastique, récemment découvert, avec variantes et annotations au bas des pages. On connait le soin minutieux avec lequel le savant auteur traite les ouvrages qu'il édite. Le vocabulaire ajouté à la fin se borne aux termes particuliers à Ben-Sira. Nous exprimons le regret que l'excellent hébraisant soit si peu intervenu pour donner les indications indispensables sur le sens des mots qu'on y rencontre pour la première fois. Quelques essais de corrections auraient été également reçus avec reconnaissance, car le texte pullule d'altérations. J'en ai dejà donné plusieurs exemples topiques. En voici quelques nouveaux échantillons : III, 14 *b* : תושע, au lieu de תנשע : « Elle (la justice du père) *sauve* à l'instar d'un sacrifice de péché » ; *ibid*, 26 *b* : בהם, lisez : בעם, « celui qui aime les bonnes actions conduit le peuple » ; בדרכיו, lisez : מברכיו : « Ceux qui le saluent l'appellent bienfaisant » ; IV, 7 *b*, עוך, lisez : עוד, « baisse la tête devant le gouverneur de la ville », etc.

La bonne traduction anglaise de l'Ecclésiastique en petit format et en caractères elzéviriens, éditée par M. Schmidt, se recommande particulièrement par son introduction et ses notes substantielles et instructives. Nous nous séparons du savant éditeur en ce qui concerne son identification du grand prêtre Simon, exalté par Ben-Sira, avec Simon Macchabée. Pour les légendes rabbiniques, les personnages les plus historiques sont des figures ombrées (*shadow figures*) et non pas seulement « Simon le Juste » ; il faut donc les laisser entièrement de côté. M. Schmidt accorde que le pontife Simon I a pu exécuter toutes les œuvres décrites dans le chapitre L, 1-4 ; il préfère néanmoins Simon Macchabée, parce que l'histoire lui attribue des œuvres semblables, mais ces sortes de réparations et de constructions urbaines ont dû être plusieurs fois reprises, et l'histoire ne les mentionne que rarement lorsqu'elles ont été accomplies d'une manière mémorable. Encore moins de poids peut-on attribuer à la ressemblance de la pompe de la cérémonie ou des éloges adressés au pontife. Les mé-

rites de Simon le hasmonéen auraient rejailli sur la famille entière, et les services rendus à la nation relevée de son abaissement auraient trouvé un écho vibrant à cette occasion, comme dans la série des hommes célèbres immédiatement après Néhémie. Puis, Simon Macchabée était le fils de Mathathias et Simon I est appelé fils d'Onias ou Yoḥanan. La forme syriaque *Nethania* vient d'une fausse lecture de l'hébreu נְתַנְיָה, qui est la forme complète de חניה, et confirme plutôt la transcription grecque *Onias*, rendant l'abréviation populaire חוניה ou חוני. Enfin, l'eulogie : « Béni soit celui qui a élu les fils de Sadoc comme prêtres » exclut le pontificat macchabéen qui n'appartenait plus à cette famille. Les sadducéens, même en admettant qu'ils en tirent leur origine, avaient complètement perdu leur prestige avant l'avènement de Simon; même comme secte religieuse, ils ne commencent à jouer un rôle que pendant le règne de Jean Hyrcan. Quant aux espérances messianiques et celles d'outre-tombe, elles n'ont été admises dans le yahwéisme officiel que postérieurement au livre de Daniel ; Ben-Sira ne pouvait donc pas en faire un levier moral.

Tout en différant sur la question de date et de composition, nous avons tiré de la lecture beaucoup d'idées suggestives que les travailleurs ultérieurs feront bien de méditer.

H. Pognon, *Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate*, texte et traduction. Première partie, texte syriaque. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1903, gr. in-4°. — J. Rosenberg, *Lehrbuch de neusyrischen Schrift und Umgangssprache*. Grammatik, Konversation, Korrespondenz und Chrestomatic. Mit Schriftproben der neusyrichen Kursivschrift. A. Hartleben, Verlagsbuchhandlung. Wien, 1903.

Les travaux de M. Pognon en assyriologie comme ses études araméennes sont inspirés par des scrupules d'exactitude poussés au plus haut degré. Cette bonne méthode l'a aussi guidé dans la publication de la version syriaque des aphorismes d'Hippocrate, dont la première partie comprend l'avertissement et le texte. Dans le manuscrit, la version syriaque est accompagnée par une version arabe d'une autre main, mais comme elle a été faite sur le syriaque, elle a pu être omise sans inconvénient et n'être utilisée que dans des cas particuliers. Les Syriens ne comprenaient pas toujours le sens des passages grecs et ils se contentaient de les traduire mot à mot, produisant ainsi des phrases confuses, de mauvais style ou tout à fait insignifiantes. Parfois, les mots grecs incompris ont été mal corrigés ou changés en noms propres; M. Pognon en fournit des exemples topiques. Cependant le traducteur des aphorismes savait bien le grec, mais il sacrifiait à la mode de l'époque qui avait des préférences marquées pour les traductions littérales. Il incline à penser que la traduction syriaque est antérieure à l'islamisme; plus tard, il

se serait difficilement trouvé un Syrien capable de comprendre les anciens livres grecs, surtout ceux qui, comme les ouvrages d'Hippocrate, étaient écrits en dialecte ionien. Une lettre amusante de Timothée à Pétion, à propos de la Topique d'Aristote, montre que le Khalife contemporain préférait une traduction arabe d'une ancienne version syriaque faite par Abou-Nouh aidé de Timothée, aux traductions arabes qui ont été faites sur le texte grec. Une autre lettre de Timothée à Sergius, contenant une discussion sur le sens du mot grec ΑΥΛΕΤΡΙΔΕΣ, prouve également que les Orientaux n'étaient pas forts en vieux grec à l'époque de Haroun-arrachid. Les œuvres de beaucoup de théologiens grecs avaient été traduites en syriaque avant le ve siècle, qui est l'époque de Nestorius. Timothée l'atteste formellement. Bar Hebraeus et les médecins syriens du moyen âge ont pu n'avoir entre les mains que des traductions syriaques de l'œuvre d'Hippocrate, peut-être celle même qui est éditée aujourd'hui. Le traducteur fait vivre Hippocrate à Émèse; s'il savait que ce livre est écrit en dialecte ionien, il n'aurait pas parlé ainsi. Ce dialecte devait aussi être incompréhensible pour les Byzantins au temps de Honaïn, à qui on attribue la traduction d'ouvrages médicaux grecs. Enfin, le fait que le nom de l'auteur de cette version n'est pas indiqué semble de nature à faire croire qu'à l'époque où le manuscrit fut copié, en 1205, on ne connaissait plus le nom du traducteur. Donc, sans nier que la version des Aphorismes d'Hippocrate puisse être l'œuvre de Honaïn, M. Pognon penche à la croire antérieure à l'invasion arabe et attribuable soit à Sergius (mort à Constantinople en 536) qui, d'après Bar-Hebraeus, aurait le premier traduit du grec en syriaque des ouvrages philosophiques et médicaux, ou peut-être même antérieur à Sergius. L'ouvrage sort de l'imprimerie Drugulin de Leipzig; quand en aurons-nous une pareille en France, qui soit accessible à d'autres qu'à des bourses trop pleines?

Le petit manuel néo-syriaque, dialecte d'Ourmie, de M. J. Rosenberg, paru chez A. Hartleben, à Vienne, contribuera à répandre la connaissance des dialectes araméens vivants. Basée sur les travaux de Noeldeke et de Maclean, l'auteur a su en rendre agréable la lecture par la simplicité de la forme et surtout par une intelligente distribution d'exercices de lecture à la fois intéressants et très variés : la conscience, les peuples de la Turquie et de la Perse, la Syrie et les Syriens, Aderbidjan, Tabriz, Ourmie, salutations et compliments, modèles de correspondance. La chrestomathie se compose de morceaux variés : Création, termes de grammaire, problèmes de calcul, physique (l'air), anatomie (le sang), des extraits des journaux *Zahrira di Bahra* et *Qala di šerara*, qui paraissent à Ourmie, contenant des nouvelles sur le chemin de fer sibérien, le Transwaal, et jusque sur le sionisme, etc. La description des céré-

monies du mariage, celle des mots d'injures, du voyage du Chah Nasreddin en Europe, de l'association académique d'Ourmie, enfin les échantillons de l'écriture cursive concourent à intéresser vivement le lecteur. L'auteur a bien fait de joindre une transcription hébraïque aux textes néo-syriaques, ce qui facilite la tâche de se rendre compte du sémitisme de ce dialecte, qui est si mêlé de mots étrangers. Une transcription phonétique en caractères latins aurait encore rendu plus pratique le manuel si utile que nous devons à M. Rosenberg.

Clément Huart, *Littérature arabe*. Librairie Armand Colin, Paris.

Nous annonçons avec un plaisir particulier l'apparition de cet ouvrage qui inaugure en France l'histoire de la littérature arabe d'une manière si attachante. M. Clément Huart, dont les travaux dans le domaine arabe sont connus et estimés, s'est proposé de fournir au public français un manuel commode où l'aridité du sujet est heureusement rassérénée par l'attrait d'anecdotes et de légendes populaires parsemées avec goût et en juste mesure dans les notices biographiques sur les auteurs. M. Huart a emprunté de bons renseignements à l'ouvrage de M. Brockelmann qui est le traité le plus récemment paru en Allemagne sur la matière, mais il a recouru aux sources originales pour la vérification des données et la rectification des dates. L'histoire des origines nous présente une image réussie du guerrier bédouin à l'affût de l'ennemi et du caravanier résigné qui, cadençant ses chansons aux pas de son chameau, devient instinctivement l'inventeur du plus ancien mètre de la poésie arabe. Non moins jolie est la figure du mage arabe, grand lanceur de couplets satiriques, afin d'inciter les *djinns* à jouer un mauvais tour à ceux à qui on veut du mal. Je ne cacherai pas cependant au savant auteur que cette explication courante réclame de fortes réserves. Sans remonter très haut, il est certain aujourd'hui que les Arabes du nord du Hidjâz et de l'est de la Syrie différaient considérablement des tribus établies dans la région de Médine et de la Mecque qui parlaient l'idiome du Coran. Les dialectes de ces Proto-Arabes, dont nous distinguons au moins trois variétés, safaïtique, lihyanite et proto-arabe proprement dit, ont dû être pour quelque chose dans la création du mètre de la poésie arabe. Une mention de ces facteurs éventuels aurait dû être faite. D'autre part, la nature plutôt espiègle que méchante des *djinns* des plus anciens souvenirs de la tradition musulmane porte tellement le cachet des aggadoth talmudiques, qu'on ne peut pas s'en servir pour caractériser la démonologie arabe nationale qui devait s'accorder plutôt avec celle des autres peuples polythéistes. En un mot, une véritable littérature me semble avoir son berceau naturel, non chez les nomades du désert, dont la vie monotone et besogneuse ne peut produire que des chansons d'intérêt personnel, mais dans une agglomération sé-

dentaire exerçant le commerce et l'industrie, gouvernée par des chefs riches et respectés, s'étant construit une mythologie à l'image de la société réelle avec ses vertus et ses défauts. C'est dans cette société raffinée et curieuse que le sentiment épique prend son élan et, selon les circonstances, peut se développer d'une manière qui mérite notre admiration. A la suite d'une dernière réminiscence de l'ancienne thèse relative à l'immuabilité des aptitudes ethniques, même dans la race blanche, M. H. semble encore voir dans les Arabes nomades l'image inaltérable de la race sémitique tout entière : « Ce merveileux apanage des races indo-européennes, la faculté de traduire des événements historiques ou légendaires en immenses poèmes, remplis de tableaux grandioses, dont les héros surhumains sont le type d'un idéal, toujours poursuivi, jamais réalisé, manque à l'esprit des peuples de langue sémitique. Le souffle est plus court, mais n'en est pas moins puissant pour cela; et si ramassée que soit l'expression des idées, elle n'en a pas moins produit un effet considérable sur la conscience de l'humanité : car c'est de cette inspiration que sortirent les poèmes religieux en prose nés à Jérusalem ou à la Mecque. » Mais cette appréciation, des plus justes au fond, en ce qui concerne les Sémites de l'ouest, s'amplifie singulièrement quand on jette un coup d'œil sur l'est. Les Sémites de la vallée du Tigre et de l'Euphrate, sédentaires et en possession d'une civilisation florissante durant des milliers d'années, ont aussi produit d'immenses poèmes épiques remplis de tableaux grandioses dont les héros réalisent le type d'un idéal fugitif, et souvent même, d'un idéal éthique qui est toujours resté inconnu de l'épopée mythique de la Grèce. Nous soulignons ces points qui touchent l'histoire générale, mais nous ne pouvons qu'admirer la richesse des informations accumulées par M. Huart, ainsi que l'art précis et lumineux avec lequel elles sont mises à la disposition du lecteur. Toutes les périodes littéraires sont traitées avec une égale sollicitude, et, phénomène plus rare, avec une visible sympathie qui ne s'acquiert que par une connaissance profonde des sources. Après avoir présenté à ses lecteurs les traits saillants des auteurs et de leurs œuvres pendant la floraison et le déclin de la domination arabe, M. Huart sait encore nous intéresser à la renaissance de la littérature au XIXe siècle, pour laquelle il prévoit même un nouvel épanouissement dans l'avenir. De pareils principes de tolérance et d'impartialité nous consolent des tristes déboires que nous fournit le début du XXe siècle.

M. Huart, pour qui le persan n'a pas plus de secret que l'arabe, s'intéresse également aux dialectes locaux de l'Iran moderne. Après un travail instructif sur le dialecte de Siwend dans le *Journal Asiatique* (mars-avril 1903, p. 240 et suiv.), il donne une édition critique du texte chirazien du poème trilingue de Sadi, qui

consiste dans une série de pensées morales dont la majorité vient de sources juives ou chrétiennes. Les tombeaux des Juifs et des Mazdéens sont les types d'un genre d'hommes dont l'extérieur vaut mieux que l'intérieur (cf. Matthieu, XXIII, 27). Six manuscrits de la Bibliothèque nationale, un ancien manuscrit ayant appartenu à feu Mirza Ḥabib el-Içfahâni et l'édition lithographiée des *Kulliyât* de Bombay ont servi à établir le texte de Sadi.

Dr. Alfred Jeremias, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, Zweite verbesserte und erweiterte Auflage, mit 10 Abbildungen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903 (M. 0,60). — Dr. Johannes Jeremias, *Moses and Hammurabi*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903 (M. 0,70). — D. H. Müller, *Mittheilung über die Gesetze des Hammurabi*. Wien, 1903. — Alfred Boissier, *Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne* (deux extraits). London, 1903. — Le même, *Deux fragments des annales de Salmanasar II*. Paris, librairie E. Bouillon, 1903. — Ch. Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*, fasc. 5. Le livre intitulé *Enuma* UD-AN *Bel*, transcrit et traduit. Troisième partie, *Ishtâr*. Poitiers, 1903. — Le même, *Comptabilité chaldéenne* (époque de la dynastie dite seconde d'Our). Première partie. Poitiers. Lith. A. Boutifard, 1903. — Fr. Thureau-Dangin, *Notice sur la troisième collection de tablettes découvertes par M. de Sarzec à Tello*. Paris, E. Leroux, éditeur, 1902. — Le même, *Le cylindre A de Gu-de-a* (suite, extrait). Strasbourg, Verlag von K. J. Trübner, 1903. — François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, transcription, traduction et commentaire. Première série. Paris. Letouzey et Ané, éditeurs. 1903.

La croyance des Babyloniens relative à l'enfer et au paradis avait été étudiée par M. A. Jeremias en 1887; le même sujet a été traité par moi alors dans la *Revue des études juives*. La nouvelle édition, élargie par de récentes trouvailles, est aussi enrichie d'images figurées, représentant des divinités et des scènes infernales. Contrairement à la religion égyptienne, la religion babylonienne se préoccupe relativement fort peu des affaires eschatologiques. Nergal a été le dieu de la ville de Kouta avant de devenir le dieu de Hadès. Cependant les allusions à la vie d'outre-tombe sont assez nombreuses pour que l'on puisse déjà s'en faire une idée générale, et M. Jérémias a eu soin de les classer dans un ordre rationnel : la mort, la sépulture et les cérémonies funéraires, le monde des morts, démons, lares, âmes errantes, libations à l'usage des morts, magie, nécromancie. Mythes concernant la délivrance de l'Hadès. Le voyage de Gilgameš à l'île des bienheureux et le mythe d'Adapa sont exposés avec ampleur. Les illustrations augmentent l'intérêt des informations tirées des textes originaux et l'attention est tenue éveillée par des parallèles bibliques.

L'étude intitulée « Moïse et Hammurabi », de M. le Dr. Johannes Jeremias, frère du précédent auteur, traite le code d'Hammurabi avec les parallèles du Pentateuque au point de vue juridique : Généralités (Allgemeines, p. 7-10), mariages et héritages (p. 11-17), droit de possession (p. 17-20), droit pénal (p. 21-28), ordre de jurisprudence et de procès (p. 29-30), le Pentateuque et surtout le livre de l'Alliance à la lumière du Codex d'Hammurabi (p. 30-37), comparaison de la Thora avec le code d'Hammurabi (p. 37-45), Moïse et Hammurabi (p. 45-48). L'auteur joint la compétence en matière de droit à une connaissance approfondie de l'assyriologie. Théologien éclairé, il discerne finement les progrès accomplis par le code mosaïque sur son aîné. Très juste est la remarque que le principe de la vengeance (Deutéronome, XIX, 4) n'est inférieur au droit d'amende et de peine qu'au point de vue *social*, et non au point de vue *moral*. Malgré la pieuse introduction et l'invocation de tous les dieux, on ne découvre *aucune idée religieuse* dans le code d'Hammurabi. Les dernières expositions du savant auteur ont un intérêt suprême : l'antiquité de la législation babylonienne fait entrer le code mosaïque dans le domaine des âges reculés, et rend vraisemblable sa codification par Moïse lui-même que la tradition unanime regarde comme le premier législateur d'Israël. Moins admissible me paraît l'introduction d'un ancien élément arabe. Hammurabi appartient à une ancienne dynastie *babylonienne*, il n'était ni Chananéen ni Arabe, et il est inutile de torturer le texte pour en tirer ce qu'il n'y a pas.

M. D. H. Müller propose pour *nibutum* (C. H., 114, 115, 116) le sens de « personne-gage, garant remplaçant le créancier » (Pfandperson), sens qui rend le passage plus clair, puis compare C. H., 167-169, traitant de l'exhérédation d'un fils, et C. H., 110, condamnant au supplice du feu une fille de prêtre qui se livre à la prostitution, avec, respectivement, Deutéronome, XV, 15-20, et Lévitique, XXI, 19. Il signale enfin la différence entre C. H., 282, qui ordonne de couper l'oreille à l'esclave fugitif, et Exode, XX, 5-6, qui condamne à avoir l'oreille percée l'esclave qui refuse sa libération. Ce sont de bonnes contributions à noter. En ce qui concerne la traduction de *lieit* par « joue » (= לחי), la phrase citée par Scheil : *liesu ul idâ, libbiśu ul ihsus*, « son cerveau ne le sait pas, son cœur ne le comprend pas », s'y oppose manifestement.

En langue française, nous sommes heureux d'annoncer la suite des matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne, par M. Alfred Boissier, de Genève. Ce sont surtout les termes obscurs de la littérature magique qui font l'objet de ces recherches ardues. Sa publication de deux nouveaux fragments assyriens comble quelques lacunes des annales de Salmanasar II.

Enfin, notre école d'assyriologie travaille courageusement. L'an-

cien charme qui intimidait et paralysait les jeunes intelligences est maintenant rompu. M. Ch. Virolleaud publie à la fois deux parties de sa comptabilité chaldéenne et le cinquième fascicule de son *Astrologie chaldéenne* en transcription. Ces matériaux accumulés nous aideront à comprendre le secret des poids et mesures ainsi que ceux de l'astronomie des Babyloniens. M. François Thureau-Dangin continue son excellente traduction du cylindre A de Gu-de-a. Ses profondes connaissances des cunéiformes archaïques, sa méthode scientifique et son soin consciencieux de l'exactitude, le mettent à l'abri des baragouinages prétentieux qui cherchent toujours à entraver le libre essor de l'assyriologie en France. M. François Martin montre aussi, de son côté, ce que l'énergie intelligente est capable de produire; la première série de ses *Textes religieux assyriens et babyloniens* livre aux mains de nos jeunes assyriologues les documents les plus directs et les plus intéressants de la religion assyro-babylonienne, inédits ou inaccessibles pour eux. L'ouvrage forme un véritable recueil de morceaux choisis et offre une réelle utilité à tous ceux qui étudient les origines du culte chez les Sémites. Quelques améliorations pourront être faites ultérieurement dans la traduction et dans le commentaire qui est parfois trop sommaire, mais ce sont là des détails de peu de portée.

Dr. C. Conti-Rossini, *Beṣuᶜa Amlâk e il convento della trinita*. Roma, 1903. — Le même, *Documenti per lo studio della lingua Tigrè*. Firenza, 1903. — *Canti populari tigrai*, Strassburg, 1903. — Le même, *Documenti per l'archeologia eritrea*. Roma, 1903. — Le même. *Il censimento delle populazioni indigene della colonia eritrea*. Firenze, 1902. — Ghebre Madhin Dighnei, *Apologhi ed anecdoti* volti in lingua tigriñña. Roma. 1903.

M. le Dr. C. Conti-Rossini, chef de la direction des affaires civiles du gouvernement de l'Érythrée, a recueilli dans cette colonie italienne une foule de documents dans les langues populaires d'Abyssinie dont il fait paraître successivement des échantillons intéressants; il nous donne, par surcroît, des informations les plus authentiques sur l'état actuel des populations de la colonie. Les lecteurs de cette *Revue* connaissent la haute compétence du savant éthiopisant, et nous le remercions bien sincèrement pour les diverses brochures qu'il a mises à notre disposition : 1° Un extrait en langue guëez relatif à la vie de Beṣuᶜa Amlâk et à la fondation de *Endâ Settâsê* (xvᵉ et com. du xviᵉ siècle) ; 2° Un recueil de pièces en langue tigré : proverbes, énigmes et textes divers. Notons comme curiosité que le « ciel » se dit en langue tigré *ᶜaster*, évidemment un écho de la grande déesse sémitique Astarté; 3° Des chansons populaires en dialecte tigrigna, accompagnées de remarques très instructives de toutes sortes; 4° Un mémoire sur l'archéologie de la vallée du Barca. La seule inscription guëez trouvée à Cullité con-

tient le nom propre chrétien *Tsagâ Ab*, qui semble être celui d'un chef bedja, civilisé par les Abyssiniens. On y trouve aussi des images de tombes des Foundj, peuple qui fonda un royaume à Sennâr au xve siècle, ainsi que quelques épitaphes arabes; 5° Une relation statistique sur la dernière recension des populations indigènes de la colonie. La population totale compte 301.046 habitants, dont 200.000 musulmans, 89.000 chrétiens et 12.000 païens, comprenant les peuplades non sémitiques des Barias et des Counamas ou Baza. En 1867, pendant mon séjour dans leur contrée, elles étaient plus de 30.000; elles seront bientôt absorbées par l'islamisme.

Un indigène, M. Ghebre Medhin Dighnei, a traduit en tigraï un petit recueil de fables qui sera utile pour l'étude du dialecte.

NOUVELLES ÉPIGRAPHIQUES

J'apprends par M. Ed. Glaser que la petite plaque de pierre envoyée du Yémen à Sir Marshall Hole, gouverneur de Rhodésia, porte l'inscription קיף עתתר וסחר, que M. G. traduit: « Autel (peut-être « emblême, bas-relief », Halévy) de Athtar (Astarté masculin, dieu de l'étoile de Vénus) et de Saḥar (dieu de l'aurore). » Les emblèmes figurés sont ceux de Pallas-Athène et dus à l'influence de l'art grec, de même que l'image de la chouette sur les monnaies sabéennes.

M. H. Derenbourg vient de publier la nouvelle inscription minéenne que voici : אלנאד | מצדאן | סקנ || י | מראס | יצדקאל | פ || רעם | שרחעז | מלך | אר || סן | בן | ודם | ד(?)אבלן | ע || ד | מהרמס | נעמן

Je traduis ; « Êl-na'id, le Maṣda'ite, a voué (ceci) à son Seigneur Yaṣdaqêl Fari^cum Šarḥ^euzz, roi d'Ausân, fils de Waddum, d'Ablân, pour son sanctuaire Na^cmân. »

M. Derenbourg a bien vu que יצדקאל était un roi divinisé, mais il s'est barré l'intelligence du texte en prenant פרעם pour un nom commun signifiant « en offrande », et שרחעז מלך pour l'objet de l'offrande : « la région la plus puissante (?) du royaume » (*mulk*). שרחעז, « ordre de puissance », est une épithète honorifique de Yaṣdaqêl. — דאבלן. Le ד n'étant pas distinct sur la photographie, la lecture באבלן est plus probable. באבלן indiquerait la ville où la dédicace eut lieu. Notons enfin que בן ודם peut strictement être la filiation du dédicateur אלנאד מצדאן, oubliée à la première ligne; cf. la restitution de דן מסנדן dans Os., 18. — ודם, nom de dieu et d'homme, analogue à בעל, בד, הדד.

Ce texte semble originaire du Hadramaout : le nom מצדא figure dans la seconde inscription d'Obné, publiée par M. de Landberg.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Amos.

(*Suite et fin*).

CHAPITRE IX

Dernière vision de châtiment. — Destruction complète des chefs. — Décision immuable. — Toute-puissance de Yahwé. — Adoucissement final des sévices. — Yahwé a aussi délivré d'autres peuples encore. — L'extermination se bornera à la dynastie coupable. — Le peuple d'Israël sera entièrement conservé, bien que dans un état de dispersion complet. — Extermination des pécheurs entêtés. — Relèvement de la tente ruinée de David. — Extension de son royaume. — Fertilité revenue au pays. — Israël replanté sur son sol — Restauration des villes ruinées. — Implantation définitive.

1. Je vis le Seigneur se tenant debout près de l'autel (et) disant : Frappe le chapiteau à faire trembler les seuils! Je les anéantirai en tête des exilés et je tuerai par l'épée leurs derniers hommes; pas un d'entre eux ne pourra se sauver; pas un d'entre eux ne trouvera un refuge.

2. Si, (par impossible), ils pénétraient dans le Šeol, ma main les en retirerait; s'ils montaient au ciel, je les en ferais descendre.

3. S'ils se cachent sur le sommet du Carmel, je les ferai rechercher et enlever de là, et s'ils croient se dérober à ma vue au fond de la mer, là même j'ordonnerai au serpent de les mordre.

4. Et s'ils s'en vont en captivité devant leurs ennemis, j'ordonnerai là (aussi) à l'épée de les tuer. Je poserai mon regard sur eux pour le mal, non pour le bien.

5. Le Seigneur Yahwé Ṣebaoth, à peine touche-t-il la terre qu'elle se désagrège; tous ceux qui y habitent se mettent à gémir; sa totalité est consumée par le feu; puis elle s'enfonce (dans l'abîme) comme (disparaît) le fleuve de l'Égypte (en se jetant dans la mer).

6. Celui qui a construit ses étages dans les cieux, qui a fondé sa demeure sur la terre, qui a appelé les eaux de la mer et les a déversées sur la surface de la terre, son nom est Yahwé!

7. N'êtes-vous pas pour moi comme les enfants des Couchites? N'ai-je pas fait remonter (en même temps que) Israël du pays d'Égypte, les Philistins de Caphtor, et les Araméens de Qîr?

8. Voici, les yeux de Yahwé sont contre cette royauté criminelle pour l'anéantir de la surface du sol, mais je n'anéantirai pas la maison de Jacob; parole de Yahwé.

9. Car voici, j'établis cet ordre. J'agiterai la maison d'Israël au milieu de tous les peuples, comme on agite le blé au van, mais aucun fétu n'en tombera à terre.

10. Par l'épée mourront tous ces criminels de mon peuple qui disent : Le malheur n'est pas proche et ne nous atteindra point.

11. Dans ce jour-là, je relèverai la tente ruinée de David; je restaurerai ses fissures, je redresserai ses ruines et je la reconstruirai comme aux jours de l'antiquité.

12. Afin que ceux qui s'appellent de mon nom prennent possession du reste d'Édom, ainsi que de tous les autres peuples; parole de Yahwé qui fera cela.

13. Voici, des jours viendront où le laboureur se pressera contre le moissonneur, le presseur des raisins contre celui qui répand la semence; les montagnes distilleront du moût, et toutes les collines en seront saturées.

14. Je compléterai la restauration de mon peuple Israël; ils reconstruiront les villes désertées et y habiteront (de nou-

veau); ils planteront des vignes et ils en boiront le vin; ils feront des jardins et ils en mangeront les fruits.

15. Je les replanterai dans leur sol et ils ne seront plus déplacés du sol que je leur ai donné, dit Yahwé, ton Dieu.

COMMENTAIRE

1. Dernière vision. Amos voit Yahwé se tenant debout près de l'autel, de cet autel dont le culte est pour lui l'objet d'une irritation continuelle. עַל a ici le sens de « près ». Yahwé est trop pur pour se placer sur ce foyer d'abomination qu'il se propose de ruiner de fond en comble; cf. Ézéchiel, IX, 2-3. Il vient là pour donner l'ordre de destruction contre les Éphraïmites. Il dit à l'ange destructeur qui l'accompagne (cf. Exode, XII, 23; Ézéchiel, IX, 5) de frapper si durement les chapiteaux des colonnes qui soutiennent l'édifice que les seuils en soient ébranlés. Le symbolisme est facile à comprendre : les chapiteaux représentent les chefs et les seuils leurs familles et leurs clients qui soutiennent leur domination sur le peuple.

Suit l'explication formelle, mais la première phrase וּבְצַעֵם בראש כלם, traduite ordinairement : « et brise-les (les chapiteaux des colonnes pour qu'ils tombent) sur la tête de tous », n'est guère meilleure que celle de la Vulgate : *Avaritia* (וּבְצַעֵם) *enim in capite omnium*, arrangée par Luther : Car leur avarice doit leur venir à la tête à eux tous (*denn ihr Geiz soll ihnen allen auf den Kopf kommen*). Par la forme insolite וּבְצַעֵם, les massorètes ont visiblement voulu indiquer qu'ils ne comprenaient pas la phrase. Étant donné que les colonnes personnifient les chefs dirigeants du peuple (cf. Galates, II, 9), le sens général rappelle singulièrement l'expression עתה יגלו בראש גולים (VI, 7), et je n'hésite pas à lire אֶבְצָעֵם בראש גלם, « je les achèverai (= anéantirai) à la tête des exilés », c'est-à-dire lorsque le vainqueur les amènera en pays d'exil à la tête des captifs.

אחריתם est l'explication des « seuils » qui soutiennent le bas des colonnes. אחרית désigne les descendants directs ou

d'adoption, en d'autres mots, la famille avec la suite (IV, 2); tous tomberont par l'épée, personne n'échappera à la mort.

2. Hyperbole populaire mettant en antinomie la montée au ciel et la descente aux enfers. Si même elles étaient possibles, Yahwé saura les y prendre et leur faire subir la mort.

3. Interprétation terre à terre de l'hyperbole précédente: S'ils s'imaginent pouvoir se cacher dans les épaisses broussailles qui couvrent le sommet du Carmel qui est la plus haute montagne d'Éphraïm, je saurai les y chercher et les enlever de là pour les mener à l'abattoir. Ici l'emploi de מִשָּׁם est justifié par le verbe וּלְקַחְתִּים. Par contre, le מ initial de cette particule dans la phrase suivante et au verset suivant est dû à la dittographie du ם final des mots précédents הִים et אֹיְבֵיהֶם et doit être biffé.

Se cacheraient-ils au fond de la mer dans le vain espoir que je ne les verrais pas (מִנֶּגֶד עֵינַי) là (שָׁם pour מִשָּׁם), je donnerai l'ordre au serpent qui y habite pour qu'il leur inflige des morsures douloureuses qui leur feront quitter leur cachette. La croyance aux monstrueux serpents de mer (cf. Isaïe, XXVII, 1) s'est perpétuée jusqu'aux temps modernes où les zoologistes sont encore divisés sur la réalité du phénomène.

4. S'ils ont encore une dernière illusion, celle de croire qu'ils auront la vie sauve au moins quand ils seront emmenés en captivité et qu'ils deviendront le bien de leurs ennemis, parce que ceux-ci seront intéressés à les conserver, qu'ils se détrompent: là aussi Yahwé donnera l'ordre du massacre à l'épée invisible de l'ange exterminateur (Josué, V, 13; Isaïe, XXXIV, 6; I Chron., XXI, 16, 30) qui les mettra à mort; allusion à la peste qui apparaît ordinairenent pendant les grandes guerres. Yahwé continuera à s'occuper d'eux (שִׂים עַיִן), mais dans l'intention de leur faire autant de mal que possible, jamais du bien.

5. Ce verset et le verset suivant forment une phrase conclusive analogue à IV, 13; V, 8; toutes les trois se terminent par le refrain יהוה שמו, ayant pour but d'insister sur la puissance de Yahwé, le rendant capable d'accomplir ses menaces malgré tous les obstacles qui paraissent s'y opposer. Notre

proposition a encore en commun avec v, 8, la phrase הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ, qui ne peut que faire allusion à l'événement du déluge où les eaux de l'abîme céleste et de l'abîme terrestre se déversèrent en même temps sur la surface du continent (Gen., vii, 11; Job, xxii, 16)[1]. C'est dire aux récalcitrants : Yahwé, qui a exercé jadis un éclatant châtiment contre les rebelles de l'antiquité, ne manquera pas de vous infliger le châtiment que vous méritez.

Le ה de הצבאות vient du יהוה précédent. La terre fond au contact de Yahwé ; cf. Michée, i, 3-4. A אבלו, comp. i, 2. Sur l'ensemble, voyez viii, 8.

6. Yahwé, maître de tout, a construit dans les cieux ses palais à étages, מעלות ; Ps. civ, 3, offre la phrase analogue à המקרה במים עליותיו, ce qui favorise l'idée que מעלה est à peu près synonyme de עליה, « chambre haute, étage supérieur ».

Mais, tout en ayant des palais dans le haut des cieux, il a aussi fondé sur la terre son *agudda* אֲגֻדָּתוֹ. Ce mot dont le sens ordinaire de « nœud, faisceau, bande (Vulg. *fasciculum*) » ne cadre point ici, a été rendu par les Septante ἐπαγγελίαν αὐτοῦ, « sa déclaration », manifestement en pensant au rabbinique אַגָּדָה, « énoncé, légende », de הגיד, « annoncer, déclarer » ; tandis que Luther, guidé par le contexte, traduit « sa tente (*seine Hütte*) », ce que אגדה ne signifie jamais. Je crois qu'il faut simplement lire מְגֻרָתוֹ, « son grenier, lieu où on serre les grains ». Nous chercherons plus bas à déterminer la nature exacte de ce grenier, à qui Yahwé a donné une destination fixe, יסדה.

Le dieu qui a fait ces merveilles surhumaines a pour nom Yahwé ; lui résisteriez-vous ?

7-10. Développement de l'idée que Yahwé fixe le sort des peuples aussi bien qu'il gouverne les phénomènes de la nature. Pour Yahwé, Israël n'est pas le seul peuple auquel il ait donné une patrie définitive. Comme il a fait sortir Israël de

1. « Le fleuve immense (נהר = ים ou תהם) a inondé (יצק pour יצם) leur lieu d'origine. »

l'Égypte, il a fait venir les Philistins de Caphtor et les Araméens de Qîr, afin de leur donner les territoires qu'ils occupent actuellement. La venue des Philistins du pays de Caphtor est rapportée dans la Genèse, x, 14, où les mots אשר יצאו משם פלשתים doivent être placés après ואת כפתרים, selon le témoignage formel de Deutéronome, ii, 23. Il est évident que l'épithète « fils de Couchites » (בני כשיים) se rapporte aux Philistins-Caphtorites qui, dans le passage précité de la Genèse, figurent parmi les peuplades égyptiennes (בני מצרים). Couchite désigne en général les peuples du sud au teint plus ou moins foncé, sans distinction d'origine, comme les Midianites (Nombres, xii, 1 ; Habacuc, vii, 3). C'est en qualité de peuple du sud que la dite épithète s'applique en même temps aux Araméens dont le lieu d'origine, Qîr, קִיר, représente sans aucun doute un canton de la Chaldée méridionale, contiguë à la Babylonie et à la Susiane. M. Wellhausen donne à ce verset un tour bien différent : « Amos ne parle pas d'une émigration de Couchites : il les mentionne seulement comme un peuple d'esclaves méprisés et noirs, qui, malgré cela, vaut aux yeux de Yahwé autant que les Israélites. Il nie donc ici entièrement la prérogative d'Israël comme peuple de Yahwé. » Il me semble que le savant critique met un peu du sien dans les mots d'Amos. Il le sent lui-même, car il ajoute immédiatement la remarque méfiante que voici : « Cependant on ne doit pas le prendre trop au mot (doch darf man ihn nicht zu sehr beim Worte nehmen); cf. ii, 10-11 ; iii, 2 ; vii, 15 ; viii, 2 (עמי). » Sa dernière remarque affirme que « Amos ne pensait qu'aux Syriens de Damas qui, d'après la Genèse, sont venus de Naharaïm ». Je n'ai pas réussi à trouver cette donnée dans la Genèse. Y a-t-il une confusion de mémoire avec les Térahides, qui, sauf les Abrahamides, s'arrêtèrent à Ḥârân de Aram Naharaïm ? Encore eût-il fallu que Aram Naharaïm fût bien la Mésopotamie et que קִיר fût identique à la Ḥârrân mésopotamienne !

Mais aussitôt que l'idée de mépris doit être écartée de notre verset, il surgit la question de savoir à quoi il sert. Il n'est pas probable qu'Israël ait eu alors besoin d'être *renseigné* que

son Dieu, créateur du ciel et de la terre et juge souverain des peuples étrangers (I, 3-II, 3) et exterminateur des gigantesques Amorrhéens, s'est aussi jadis occupé de l'intérêt des Philistins et des Araméens. Ou bien, est-il imaginable qu'Amos ait voulu étaler par simple pédantisme sa connaissance d'événements historiques que chacun pouvait lire dans la Genèse ? Cette question n'a même pas été posée par la critique, mais aussitôt qu'elle est posée, la solution en est toute trouvée. L'ancien acte de Yahwé doit garantir la possibilité d'un acte analogue de la part de Yahwé à l'avenir. Jusqu'à présent, Amos n'a fait qu'annoncer le terrible châtiment des Éphraïmites, mais il ne lui est pas venu à l'idée que ce châtiment impliquât l'extermination totale et sans retour. Les évangélistes les plus emportés n'ont jamais osé gravir un sommet aussi cyniquement antipatriotique; à la fin des jours, Israël sera quand même sauvé (Romains, XI, 1-4, 26); même plus tard, le nombre des sauvés présente encore la somme notable de cent quarante-quatre mille âmes (Apocal., VII, 4). Ce mauvais cauchemar dissipé, on voit tout de suite que notre verset commence un groupe de prévisions d'un caractère opposé aux précédentes et dans lesquelles éclate avec un optimisme ardent les sentiments les plus exaltés pour l'avenir d'Israël que le prophète était obligé de repousser jusque-là dans le coin le plus profond de son cœur. L'allure de l'idée est la suivante. Aux époques anciennes, Yahwé avait retiré, outre Israël, les Philistins et les Araméens des contrées où leur vocation n'eût pu se développer et prendre tout son épanouissement, à plus forte raison ne manquera-t-il pas de ramener de la captivité l'Israël repenti et épuré par les souffrances de l'exil.

8. Explication précise de la conclusion à tirer des faits précités. Yahwé sévira impitoyablement contre la royauté criminelle (במלכה החטאה) qui sera totalement exterminée, mais l'extermination ne s'étendra pas à l'ensemble de la nation israélite, dénommée « maison de Jacob », בית יעקב, car elle est destinée à un heureux avenir. La parole de Yahwé garantit cette prédiction.

M. Wellhausen suit une piste bien différente ; il écrit :

« A partir d'ici, tout ressort subitement d'un autre ton.

Le royaume criminel (cf. Sir., XLVIII, 21) disparaîtra seul, mais Juda conserve son existence (*bleibt bestehen*). Par ailleurs (*sonst*), Amos ne fait aucune distinction entre Israël et Juda. Juda n'est pour lui qu'une annexe d'Israël (III, 1 ; VI, 1, 11), et le *judaïsme grossier* (*der plumpe Judaismus*), « la royauté criminelle » a l'air bien singulier dans sa bouche. »

Laissons le compliment bien tourné à l'adresse du judaïsme; c'est une manie innée aux théologiens bien pensants, surtout à ceux qui sont plus royalistes que le roi. Mais où le critique a-t-il vu que Juda conservera seul son existence? je le cherche vainement dans notre verset. La distinction entre Juda et Israël y est aussi invisible. Des passages comme I, 2; II, 4; VI, 1, sont loin de nous apprendre que, pour Amos, Juda ne formait qu'une annexe au royaume d'Israël. Enfin, on ne sait guère pourquoi המלכה החטאה serait plus *judaïquement grossier* que les perles noires, גוי חוטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים, du grand Isaïe I (I, 4), ou la γενεα πονηρα καὶ μοιχαλις du *doux* et *humble* Jésus de Nazareth (Matthieu, XVI, 4). Quand renoncera-t-on à un cliché qui a fait son temps!

Une fois entré dans la voie de l'absolu, l'éminent critique se condamne à ne trouver dans ce qui suit que des énoncés incompatibles avec l'état psychologique d'Amos. Qu'on nous permette d'ajouter quelques observations à propos de son commentaire sur le passage 9-10.

« Amos s'est-il tout à fait oublié ici? Il vient de dire (IX, 1-4) que pas un seul n'échappera à la catastrophe générale; partout il ne prend en considération que le sort du peuple tout entier, et fait à ce propos entre justes et pervers aussi peu de distinction que l'Histoire elle-même. Il considère l'exil comme la fin, non pas comme un feu épurant (*Fegefeuer*). Il ne parle pas non plus d'une dispersion parmi tous les peuples, mais de déportation dans un pays déterminé, bien qu'inconnu, par un peuple déterminé, bien qu'inconnu. »

Non, Amos ne s'est oublié ni peu ni prou. L'extinction totale dont s'occupe le passage IX, 1-4, ne menace que la dynastie antiprophétique symbolisée par le chapiteau de colonne; de celle-là, ainsi que de la noblesse qui y a attaché son sort,

pas un seul fugitif ne restera debout, tout sera abattu. Quant au peuple, après avoir été décimé par les épidémies et la guerre (IV, 6-11 ; V, 3 ; VIII, 9), il sera exilé de sa patrie au loin (V, 27 ; VII, 11, 17) ; c'est ici qu'Amos s'explique sur l'avenir de cette masse populaire jetée au hasard dans les terres étrangères (notez מהלאה לדמשק ! V, 27) et annonce en termes qui ne prêtent pas à l'équivoque que la migration longue et douloureuse n'est qu'une épreuve temporaire et le prélude d'une reconstitution nationale. La distinction des pécheurs et des fidèles existe actuellement et aboutit à la destruction totale des premiers ; elle disparaîtra foncièrement à la période de l'exil où s'accomplira l'expiation des imprudents égarés par l'instigation de leurs chefs. La faute expiée, les bannis, réintégrés dans leur patrie, se rallieront sous la bannière de la dynastie davidique, actuellement bien déchue, et la Palestine, redevenue fertile et densément peuplée, reprendra son ancienne hégémonie sur les territoires voisins.

Quoi qu'on dise, l'affirmation annoncée comme résultat définitif, que IX, 9-15, n'est pas d'Amos, repose sur une exégèse superficielle et de parti pris qui impute au prophète une tendance contre laquelle toute sa prédication proteste hautement devant tout lecteur impartial. Les erreurs exégétiques se continuent d'ailleurs dans les versets suivants comme il sera facile de le prouver.

9. Le sens de « petite pierre, éclat menu », pour צרור (Vulg. *lapillus*) est attesté par II Sam., XVII, 13, et par son emploi fréquent dans la Mišna où il désigne toute partie menue se détachant d'un morceau plus gros. Jamais il ne désigne le grain (*das volle Korn*). M. W. avoue de n'avoir deviné (*errathen*) cette signification que par l'ensemble du contexte, mais le contexte doit précisément être mieux compris. Amos veut dire : Israël sera remué et agité comme on agite le grain dans un van épais, afin de le débarrasser des sables et des fétus qui s'y sont mêlés ; malgré cela pas un seul petit sable ne tombera à terre, par la bonne raison qu'il n'y en aura pas : le grain sera pur de tout alliage, et par conséquent bon à conserver pour la semence prochaine de la restauration nationale.

L'image du grain, sous-entendue ici au sens symbolique, est employée plus bas au sens matériel.

10. Explication de la disparition totale des corps parasites du milieu du bon grain : Les pécheurs qui se moquaient du prophète en disant : le malheur (הרעה) qu'il annonce ne nous atteindra pas, ceux-là seront tués par l'épée au cours des déportations. Cf. v, 18 ; vi, 7 ; ix, 1 (commentaire).

Lire תִּגַּשׁ et תְּקַדֵּם au lieu de תַּגִּישׁ et תִּקְדִּים (W.) ; de même עדינו pour בעדינו (Hoffmann).

11. Lorsque Yahwé aura accompli l'expiation d'Israël par les souffrances de l'exil (ביום ההוא) plein de troubles (9), il rétablira le gouvernement ruiné de David et le reconstituera dans son ancienne puissance, antérieure à la scission lorsque Israël et Juda formaient un seul royaume. L'idée de considérer la destruction d'Israël comme le préliminaire de la renaissance de Juda, découverte dans ce verset par M. Wellhausen, découle de l'allégation préjudicielle que Juda était alors le vassal d'Israël, et de la conception pas mieux fondée qu'Amos aurait vu sans regret la déracination sans retour du peuple frère. Dans ce cas, il aurait dit au moins ce qu'ils vont devenir sur la terre d'exil. Cette réflexion seule suffit pour se convaincre que, selon Amos, l'exil n'était qu'une épreuve épurante et de courte durée. Lire פרציה et הריסתיה (W).

12. Le sujet de יירשו ne peut évidemment être que « ceux sur lesquels s'applique mon nom », אשר נקרא שמי עליהם, c'est-à-dire tout Israël et non pas Juda seul. On dirait qu'Amos a voulu expressément écarter l'idée bizarre qu'il aurait avantagé Juda au détriment d'Israël. La leçon est méritée par la critique moderne, qui s'est en effet égarée dans cette voie, naturellement en méconnaissant la véritable construction de la phrase. M. W. rapporte cette phrase relative à שארית אדום וכל הגוים, ce qui l'oblige à faire cette curieuse remarque : « Le nom du seigneur s'attache à l'esclave, à la possession. Édom et les autres peuples soumis par David appartenaient jadis à la domination de Yahwé[1]. La restitution des anciennes

1. Une disposition aussi favorable pour Édom ne convient même pas au temps du dernier roi hérodien, qui, quoique réconcilié avec les pharisiens, suivait forcément la politique romaine.

frontières de la théocratie faisait une partie très considérable des espérances messianiques postérieures (Ps., LX). Mais, si Amos tenait beaucoup à l'élargissement des frontières, de cela on peut bien douter. L'expression שארית אדום paraît conduire à un temps bien tardif. »

Quand on consulte sans prévention les analogies bibliques, on atteint un résultat opposé. La locution נקרא שם על exprime partout une idée honorifique pour celui qui en est le sujet : Israël le prophète ou le temple sera glorifié, parce que le nom de Yahwé est *appelé sur lui* (= porte son nom. Deut., XXVIII, 10; I Rois, VIII, 43; Isaïe, LXIII, 9; Jérémie, VII, 10, *passim*; XV, 16; Daniel, IX, 18-19); la femme est honorée par le mari (Isaïe, IV, 1); la victoire fait honneur au conquérant (II Samuel, XII, 28). Imagine-t-on donc qu'un Judéen eût l'intention de glorifier précisément l'ennemi le plus acharné de son peuple? Inutile d'y insister. On ne voit guère pourquoi on doute qu'Amos n'ait pas souhaité l'agrandissement matériel de sa patrie ; à ce propos le Jésus de l'Évangile est absolument original et n'a point de précurseur. Enfin שארית אדום n'est pas plus particulier au langage récent que שארית יוסף (V, 15) ou שארית פלשתים (I, 8), que M. Wellhausen lui-même classe parmi les pièces authentiques d'Amos.

13. Travaux agricoles rémunérés par la terre fertile qui produit deux récoltes, en sorte que le laboureur se rencontre avec le moissonneur et le fouleur de raisins avec le semeur; cf. Lév., XVI, 5 ; IV, 18.

Ce verset gêne pas mal la critique grafienne; M. W. se console par la plaisanterie très savoureuse en allemand : « Rosen und Lavendel statt Blut und Eisen. » Voir les considérations générales.

תתמוגגנה, « se liquéfieront » (cf. Nahum, I, 5); ici dans un bon sens : « s'imprégneront de liquide ».

14. עמי ישראל qualifie la nation unifiée. La fertilité de la terre et l'élargissement des frontières feront retourner tous les exilés qui reviendront et restaureront les villes ruinées et l'agriculture délaissée qui rémunérera généreusement leurs travaux. Notons la remarque de M. W. : « שוב שבות en dit as-

sez. Manifestement, l'exil babylonien ne se trouve plus ici dans l'avenir; à plus forte raison, ce n'est pas l'exil assyrien. » Évidemment, ce flair nous manque. שב שבות figure Osée, VI, 11; Jérémie, XXX, 1-3; Ézéchiel, XVI, 53, *passim*; le reste exprime un sentiment qu'il est permis de ne pas partager.

M. Wellhausen insiste de nouveau, en terminant, sur la prétendue contradiction entre les menaces antérieures et les suavités actuelles. Quand il aura la force de renoncer à son dogmatisme implacable, il se résignera bien vite à voir « couler du lait et du miel du calice de la colère de Yahwé ». Yahwé est bien capable de lui fournir le spectacle d'une telle *faiblesse de caractère*. Le prophète n'est pas plus fort que le dieu qui l'inspire. Notre prophète refuserait les éloges que lui prodigue ce raisonnement du pur et incisif hellénisme : « Amos est particulier en ceci que, pour lui, la disparition d'Israël signifie la victoire de Yahwé, et après l'élan le plus élevé de sa croyance, serait-il retombé affaissé (*sollte er lahm zurücksinken*) dans la chimère qu'il combat? L'illusion l'emporterait-elle sur son destructeur, le dieu des souhaits, sur le dieu de la nécessité historique? » On peut être sûr qu'Amos ne comprendrait même pas un mot à cette logique si superbement fleurie. Il est vrai que le savant critique ne tarde pas à descendre de ce Parnasse vertigineux. Sa conclusion porte : « C'est plutôt un *Juif* ultérieur (*ein späterer Jude*) qui a accroché la coda et supprimé la conclusion authentique. » Nous voilà ramenés dans le domaine des falsifications préméditées dont le *Juif* est coutumier. N'est-ce pas? — Plus sincèrement que Cicéron, je baisse la voix et je me déclare vaincu, sinon convaincu.

J. HALÉVY.

Musur (Musri) et Meluhha.

La nouvelle édition des K. A. T. de Schrader par MM. Winckler et Zimmern ne contient pas seulement des théories abstraites qui intéressent la mythologie et l'histoire, mais aussi des affirmations géographiques qui tendent à renouveler la cartographie de la Palestine du sud et des régions adjacentes de l'Arabie du nord. Ayant depuis des années l'esprit préoccupé de l'épigraphie de ces régions, j'ai cherché à m'informer de ce qu'on peut savoir sur les anciens habitants de l'époque biblique et assyro-babylonienne. Alors le devoir s'est imposé à moi d'examiner avec plus d'attention et de bonne volonté ce que MM. Winckler et Hommel ont écrit sur la matière dans les derniers temps, car, à ma connaissance, ces deux savants sont jusqu'à présent seuls partisans de cette innovation dont la paternité semble appartenir à M. Winckler. Je ne possède pas tous les travaux qu'ils ont consacrés à cette question, mais heureusement les idées de M. Winckler sont amplement exposées dans l'ouvrage précité, et celles de M. Hommel figurent dans des études fondamentales qui font partie de ses *Aufsätze und Abhandlungen*, que le savant assyriologue a bien voulu m'envoyer. J'ai longtemps hésité à toucher ce problème dans la *Revue Sémitique* à cause des énormes complications auxquelles il donne lieu. Les solutions préconisées sont dégagées d'une masse de données épigraphiques combinées de textes cunéiformes souvent très sommaires ou mutilés, d'inscriptions sabéennes à moitié incomprises et de passages bibliques auxquels on adosse une ravissante camisole de force pour leur faire passer l'envie de tenter un geste de mauvaise humeur. C'est, pour employer une comparaison sereine, une forêt épaisse qui ne laisse pas voir les arbres. Pour pouvoir s'orienter, il est indispensable de pratiquer quelques clairières. Nous aborderons ce travail ardu en détachant quelques-uns des textes dont la cohésion au bloc ne s'est pas encore entièrement accomplie, mais qui sont néanmoins introduits pour appuyer l'innovation géographique dont nous nous proposons de discuter la valeur au cours de cet examen.

1. *Muṣri et Meluhha en Arabie.*

D'après cette thèse, il existait au nord de l'Arabie un royaume puissant portant à peu près le même nom que l'Égypte, savoir, Muṣri, Muṣur ou Miṣir, qui, à la hauteur du Wâd-el-ᶜAriš, comprenait le sud de la Judée, l'Arabie Pétrée et la région adjacente au golfe d'ᶜAqaba, où se trouvait l'ancien pays de Madian ou Midian. La frontière sud du Muṣri est, d'après M. Winckler, la ville de el-ᶜOela, où on a trouvé des inscriptions minéennes, c'est-à-dire écrites dans un dialecte parlé par le peuple de l'Arabie méridionale, dont la capitale découverte par moi s'appelait Maᶜîn, מעין.

« Aux VIIe et VIIIe siècles avant l'ère vulgaire, les annales assyriennes parlent souvent des rois de Muṣri et du royaume voisin de Meluhha vers le sud. C'est le nom que les assyriens donnaient à l'empire des Minéens, qui était alors l'État suzerain de Muṣri. L'empire minéen fut ensuite renversé et conquis par les Sabéens qui s'emparèrent également du Muṣri. La Genèse et les livres historiques ne connaissent plus que les Sabéens, mais certaines réminiscences des relations avec Muṣri et Meluhha-Maᶜîn se sont conservées dans des extraits d'anciens historiens faits par-ci par-là surtout par les Chroniques. Chez les Assyro-babyloniens, l'Arabie, considérée non comme une péninsule, mais comme se prolongeant depuis le sud de la Chaldée jusqu'en Afrique, était désignée par la combinaison *Magan* (*Makan*) *et Meluhha*, dans laquelle Magan désigne la partie orientale allant jusqu'à l'Inde, et Meluhha, la partie occidentale englobant aussi le sud de l'Égypte, l'Éthiopie des anciens, nommée *Kuš* (כוש), *Kusi*, par les Sémites. Asarhaddon avait fait la première tentative d'envahir l'Arabie méridionale afin de s'emparer du commerce de Maᶜîn-Kuš avec l'Inde et l'Éthiopie africaine. Cette tentative n'a pas mieux réussi que celle d'Ælius Gallus sous l'empereur Auguste, et depuis lors les Sabéens se confinèrent chez eux et ne parurent aux Judéens que comme un peuple mystérieux et lointain. »

J'ai eu soin de ne relever que la substance de la thèse à examiner, et cependant elle est déjà trop compliquée. Pour ne

pas la compliquer davantage, je me bornerai momentanément au seul point de l'invasion d'Asarhaddon, qui est prétendument fondé sur un texte formel. Voici la traduction littérale de ce document :

« Dans ma dixième expédition, j'ai fait marcher mes troupes vers... et j'ai tourné ma face vers... qui dans la bouche des gens de... Kusi et Muṣur on les nomme. Je réunis les troupes nombreuses d'Assur qui stationnaient à... Au mois de Nisan, le premier mois, je quittai ma ville, Assur. J'ai traversé le Tigre et l'Euphrate pendant leur crue, les montagnes difficiles, je les ai gravies.

« Au cours de mon expédition contre Baᶜal, roi de Tyr, qui sur Tarkû, roi de Kusi, son ami, s'étant confié, le joug d'Assur mon Seigneur avait secoué et m'opposa de la résistance, j'ai dressé des travaux de siège contre lui et je lui ai retranché la nourriture et l'eau à boire nécessaires à leur vie.

« De Muṣur j'ai expédié mon camp, que j'ai fait marcher vers Meluhha. 30 lieues de terre de la ville de Apqu, qui est située dans la région du Same [?], jusqu'à la ville de Rapihi à côté du ruisseau de Muṣur, lieu où il n'y a pas de fleuve, à travers de... souffrances et de privations j'ai donné à mes troupes l'eau de puits à boire après l'avoir fait puiser.

« Ayant dirigé mon attention sur l'ordre d'Assur, mon seigneur, ...? des chameaux des rois d'Aribi... + 20 lieues de terre, un chemin de quinze jours sur .. j'ai parcouru. 4 lieues de terre, chemin de deux jours, des serpents à deux têtes [celui qu'ils mordirent] mourut. Je les ai écrasés et je marchais 4 lieues de terre, chemin de deux jours [au milieu de serpents qui volaient avec des ailes]. 4 lieues de terre, un chemin de deux jours... 15 lieues de terre, chemin de huit jours, je marchai. Marduk, le grand Seigneur, vint à mon secours... il fit revivre mes troupes. Vingt jours 7... dans le territoire de...

« De la ville de Ma... jusqu'à... une mesure de 40 lieues de terre, je marchai... Ce terrain était comme... pierres... comme la pointe de la lance... sang et (sanie)... gens hostiles et rebelles... jusqu'à Iśupr[i]... »

Un document aussi fragmentaire a grandement besoin d'être commenté. Voilà ce qu'on nous donne :

« Le récit contient : 1) Une introduction. 2) Insertion : Commencement du siège de Tyr. 3) La marche de Apqu en Samena, c'est-à-dire Siméon, jusqu'à Raphia sur le Nahal-Muṣri. C'est un territoire appartenant à Gara (p. 67) qui a été souvent revendiqué par Muṣri-Maʿîn. Marche en avant continuée dans l'intérieur de l'Arabie, avec l'assistance des cheikhs d'Aribi. La même chose est rapportée dans Hérodote (III, 7), au sujet de Cambyse. Des difficultés fabuleuses, les troupes ont à souffrir. Comme fin de cette irruption, paraît alléguée une localité dans le pays (frontière septentrionale) de Magan (?); ce serait alors le Yémen. 5) La marche du retour n'est par racontée. Un nouvel alinéa survient, qui raconte la marche de Magdali (?) sur la frontière orientale jusqu'à Ishupri, où Tahraqa s'oppose à lui. En tous cas, les deux marches ont été effectuéees en même temps par deux divisions différentes de l'armée. »

J'ai une profonde horreur des lunettes, mais je supporterais volontiers cette répugnance si je savais exactement de quel numéro il faut que je me serve pour découvrir dans le texte le plus petit indice d'une expédition dans le Yémen. Il me semble que la marche d'une armée envahissante ayant pour but d'atteindre l'Arabie méridionale, le Meluhha selon l'historien, a la route toute tracée en partant du sud de la Judée dans la direction des étapes suivantes : Petra, Aïla, Egra, Yathrib (Médine), la Mecque, Nedjran, Maʿîn, Marib, étapes où on peut trouver des approvisionnements et des quartiers pour reposer les troupes. Cette route a été suivie par Ælius Gallus, et c'est grâce à cette précaution connue de toutes les caravanes que son insuccès à Maryaba ne s'est pas changé en désastre. Les Assyriens n'étaient ni assez insensés pour se hasarder dans une route écartée des villes habitées, ni trop modestes pour passer sous silence le nom des villes prises et du butin fait en route à l'aller, sinon au retour. Ainsi ont agi Sennachérib après son échec dans l'Élam et Ælius Gallus en retournant les mains vides de la capitale des Sabéens. L'un et l'autre ont raconté en détail les batailles gagnées, les villes détruites, et ont attribué leur insuccès à des causes climatériques ou au manque d'eau et de vivres. Asarhaddon ne souffle jamais mot de cette expé-

dition au sud lointain qui, quoique échouée, l'aurait montré au monde comme le premier roi assyrien ayant osé affronter la terreur de ces immenses solitudes. Au reste, la traversée du désert déterminée, la division assyrienne aurait pris la route relativement courte du Djebel Šammar à Médine en obligeant les tribus intermédiaires à lui fournir des vivres et un contingent de combattants pour combler les vides du corps expéditionnaire. En réalité, cette expédition a été inventée pour fortifier la thèse relative à Muṣri et Meluhha, et la thèse de Muṣri et Meluhha pour fortifier l'identification du biblique Ma'on avec les Minéens de l'Arabie méridionale. C'est un enchaînement d'hypothèses savamment dressées, mais qui s'écroulent d'elles-mêmes dès qu'un seul chaînon est retiré ou déplacé. La mention de *Ma* (?) *gannu* immédiatement avant *Magdali*, Migdol d'Égypte, prouve clairement qu'il s'agit de la vallée du Nil et nullement du Yémen qui, d'après la même thèse, formait le Meluhha. On admet que les deux corps d'armée se sont joints à Magdala au retour du Yémen pour marcher ensemble contre Tabraka; est-il croyable que l'un de ces corps soit resté jusque-là dans une attente inactive dans la ville frontière égyptienne ou dans une région limitrophe au risque d'être anéanti par les forces plus nombreuses du roi d'Égypte? Une pareille imprudence eût été d'autant plus désastreuse qus les princes de la Syrie, mal domptés et supportant de force le joug de leur vainqueur, se seraient coalisés avec l'Égypte, de sorte que le corps assyrien, placé entre deux feux, n'aurait pas échappé à sa perte. C'est d'ailleurs une hypothèse à laquelle le texte ne prête aucun appui. Il ne faut rien tirer des distances indiquées d'une manière trop incohérente par suite des lacunes irrémédiables.

Considérée en elle-même, l'idée que l'Arabie Pétrée et même une grande partie du littoral arabe de la mer Rouge aient formé une dépendance de l'Égypte et porté le nom du pays souverain, Muṣur, peut se défendre, et la dénomination du Wâdi-el-'Arîš par נחל מצרים pourrait être l'écho d'une ancienne fixation de frontières entre l'Égypte et le Chanaan. Les mines du Sinaï ont été exploitées par les Égyptiens depuis la troisième dynastie, et il est probable qu'ils ont également soumis la contrée adjacente afin de rendre impossible toute surprise de la part

des bédouins. Nous concéderons même qu'au sud du Muṣur il y eut un Meluhha arabe parallèlement au Meluhha africain et nommé également Kuš par les autres Sémites. On a toujours vu dans Kuš toute l'Arabie s'étendant au sud du désert de la Syrie et surtout à partir de la latitude du Hidjâz. Mais l'allégation qui fait du Muṣur arabe un royaume puissant dans l'antiquité et encore un royaume fondé par les Minéens du Yémen et ayant de multiples rapports politiques avec la Judée, voilà ce que nous hésitons à admettre. Les Minéens avaient aussi un comptoir à Egra pour le transit du royaume nabatéen, rien n'indique qu'ils fussent jamais les maîtres du pays et les voisins immédiats de la Palestine. Ce pays a souvent souffert des déprédations des מְעוּנִים, c'est-à-dire des habitants de la ville de מָעוֹן, *Maʿon*, située dans l'est de l'Idumée, et appelée encore aujourd'hui *Maʿân*. Elle n'a rien à voir avec le *Maʿîn* yéménite, pas même au point de vue philologique, car le premier vient de עון et le second de מען. Aucun des passages bibliques cités par M. Winckler n'oblige à songer à une puissance yéménite :

II Chroniques, xx, 1, relate la coalition de Moab, Ammon et Maon (l. מהמעונים pour מהעמונים, Sept. Μιναιων) contre Josaphat. L'origine iduméenne des מעונים résulte indubitablement de la l. 2 où מֵאֶרֶם est une faute pour מֵאֵדֹם et de l. 10, où on lit : הַר שֵׂעִיר.

II Chroniques, xxvi, 7. Les מעונים, groupés avec les Philistins et les Arabes de Gurbaal, sont vaincus par Ozias et lui rendent hommage; là il faut encore lire המעונים au lieu de העמונים, Sept. Μιναῖοι.

I Chroniques, iv, 41. Les Siméonites occupent à *l'est* de leur pays les territoires de certaines tribus hamitiques (מִן חָם?), d'une partie de Maoniens et de Séirites-Amalécites.

Juges, x, 12, mentionne parmi les oppresseurs extérieurs d'Israël les Ammonites, les Philistins, les Midianites (מדינים pour צידונים), les Amalécites et Maôn. Ces deux dernières tribus sont donc voisines et souvent alliées contre Israël; et en effet, c'est dans la période des Juges que les Madianites joints

aux Amalécites ont terriblement dévasté la Palestine (Juges, VI, 3, 33). Dans ce récit absolument historique, Maon et les hordes apparentées sont compris dans la désignation générale de בני קדם. Il y a plus, Ma'on doit être restitué au début des Nombres, XXIV, 23, qui manque dans le texte massorétique, mais qui a été conservé par les Septante sous la forme partiellement corrompue καὶ ἰδὼν τὸν Ὤγ = וַיַּרְא אֶת עוֹג. Comme le nom d'homme 'Og ne cadre nullement dans le groupe de peuples destinés à la destruction eschatologique composé de Moab, Édom, Se'îr, Amalec et Qênites, il est évident que עוֹג est l'altération de [מָ]עוֹן : « Et il vit Maon. » C'est, selon moi, une preuve certaine de l'origine séirite ou iduméenne des Maonites bibliques. Quant à la forme Μινναῖοι admise par les Septante, elle repose sur la leçon מעינים (II Chroniques, IV, 41), *kethib* fautif provenant de la confusion de ן avec י. Winckler considère au contraire מעון comme une faute orthographique de מעין, mais la forme persistante *Ma'ân* écarte tout doute à ce sujet[1].

Nous apprenons ensuite que la tradition plus récente qui vient après, à savoir, celle de yahwéiste, substitue Midian à Ma'on de la tradition antérieure de l'élohiste. Il y aurait cette différence que Ma'în était le peuple dominant dans l'Arabie du sud, tandis que Midian (ainsi que Qêdar et suiv.) était un peuple du nord. Celui-ci aurait été alors (*würde dann*) le nom du peuple qui possédait déjà le pays nommé par les Assyriens Muṣri, ou au moins à partir d'Asarhaddon. Le « roi de Muṣri » des inscriptions cunéiformes serait ainsi peut-être (*würde danach vielleicht*) un « roi des Midianites ». Dans ce qui suit, la conjecture est énoncée d'une manière positive : « Dans la tradition plus tardive qui possédait bien encore les anciennes sources, on observe l'effort fait (*das Bestreben*) pour remplacer le nom des Minéens par celui des Midianites, de telle façon que les principaux témoins se montrent hésitants.

1. Aujourd'hui, à côté de *Ma'ân*, on trouve aussi la forme *Ma'in*, mais cela est le résultat de la conquête musulmane, qui a transporté dans la Syrie orientale un grand nombre de noms de villes du sud, tels que *Ṣan'a*, *Nedjran*, *Douma*, *Taïma*, etc.

Juges, x, 12, les Septante ont lu à cause de cela (*daher*) Midian au lieu de מעון, et ont mis par contre pour l'inintelligible נעמתי (Job, II, 11) un Βασιλεὺς Μιναιων.» Et il ajoute : « Si, dans quelques autres passages, il a été mis מדין au lieu d'un מעון plus ancien, cela doit naturellement rester une question ouverte. »

On ne comprend guère comment une idée présentée d'abord comme douteuse peut devenir le point de départ d'une affirmation de critique biblique. Personne n'a remanié l'original des Septante qui portait la forme défective מען, ayant les deux premières lettres indistinctes ; de là l'hésitation entre מדין, Μαδιαμ et כנען, Χανααν. Cette dernière conjecture montre bien qu'il n'y avait de leur part aucune préméditation consciente. Le même texte avait en outre la leçon fautive מעונתי au lieu de נעמתי (מ pour נ et ונ pour מ), « Ṣophar (habitant) de *Naᶜama* » (נעמת dans les inscriptions d'Euting), et ils l'ont naturellement fait venir de מעון (sous la forme féminine מעונה), dont ils connaissaient par ailleurs l'existence dans la région iduméenne. D'autre part, le titre de roi qu'ils attribuent à cet ami de Job : Σωφαρ ὁ Μιναίων βασιλεὺς, vient de ce qu'ils le confondaient avec le ἡγεμὼν Σωφὰρ (pour l'hébreu צפו, Gen., XXXVI, 15). Une légende juive fait même de צפו — Σωφαρ le premier roi de Rome.

2. מצר *et* כוש *dans la Bible.*

« Dans les textes bibliques qui datent des VIIIᵉ et VIIᵉ siècles, les termes מצר et כוש désignent des pays arabes, et nullement l'Égypte et l'Éthiopie. Par là s'expliquent les passages suivants de l'Ancien Testament qui paraissent être inintelligibles » (*ibidem*, p. 144-145).

Je consacrerai quelques remarques à chacune de ces citations.

1) II Chron., XIV, 8-14 : « L'attaque du Kouchite Zerah contre Juda sous Asa (914-874), qui est développée (*ausgesponnen ist*) par le chroniqueur dans le sens d'une surprise éthiopienne, semble avoir pour base quelque entreprise du monarque (*des Herrschers*) de l'Arabie du sud (Maᶜîn), qui à

cette époque n'est pas seulement possible, mais, selon les données sur Muṣri, serait même à supposer. C'est le temps qui précède l'apparition des Assyriens, lorsque Israël fut soumis par Tyr, puis par Damas. »

Il faut d'abord tenir compte du nombre exagéré des combattants qualifiés de Kouchites. Leur commandant disposait de chars de guerre très nombreux, trois cents selon la légende, ce qui est le trait caractéristique d'une armée égyptienne; les peuples arabes ne possèdent que des chameaux. Le grand nombre extraordinaire de troupes et de troupes disciplinées aptes à se tenir en rang derrière les chars de guerre convient uniquement à l'armée égyptienne et nullement à des hordes composées en grande partie de nomades. Partie d'Égypte, l'armée envahissante déboucha dans la Philistide et poussa jusqu'à Maresa, où elle fut battue par Asa. L'armée judéenne prit position au nord de cette ville (צפונה למרשה, pour צפתה למ) et poursuivit les ennemis jusqu'à Gerar près de Gaza, dont les bourgades voisines furent mises à sac. Asa ne trouva pas prudent de continuer la poursuite dans le désert aride qui sépare l'Égypte de la Philistide où une grande partie des fugitifs périrent d'inanition, n'ayant pu se ravitailler dans cette région. Si l'attaque était partie de l'intérieur de l'Arabie, le théâtre de la guerre aurait été placé près des villes judéennes limitrophes de l'Idumée, entre les plus connues : Ziph, Bersabée, Horma (ᶜArad) Siqlag, et Qᶜeila (Josué, xv, 21-32), et l'armée kouchite aurait pu se reformer à Pétra pour préparer une nouvelle invasion. La qualification de kouchite donnée au chef de cette armée, Zéraḥ, זרח הכושי, est visiblement péjorative et désigne son origine de la Haute Égypte voisine de l'Éthiopie. כושי équivaut ici à פתרוסי qui n'est pas usité. De son côté, le nom זרח, fréquent en Judée et dans les idiomes arabiques ذرح (Dhirrikh?) n'est que la forme sémitisée du nom Égyptien d'Osorkon, roi avec lequel Zéraḥ a toujours été identifié par les égyptologues.

2) II Chron., xxi, 16. « Yahwé excita contre Jehoram (850-843) la rage des Philistins et des Arabes qui sont du côté des Kouchites (על יד כושים). » Également avant l'intrusion de

l'Assyrie dans le sud. Au sujet du rapport avec les Philistins, voyez plus haut les remarques sur II Chron., XXVI, 7. « Ceux qui sont désignés ici comme « Arabes » doivent par conséquent (*müsten danach wol*) être identiques avec ce qui est appelé aussitôt après Muṣri (et Midian). »

Il me semble plus naturel de voir dans Arabes qui sont à la fois voisins des Philistins et des Kouchites, les Arabes campant entre la Philistide et l'Égypte, ceux-mêmes qui ont plus tard approvisionné d'eau l'armée de Cambyse. Kouch est encore l'équivalent péjoratif de l'Égypte, gouvernée par des princes du sud. Dans II Chron., XXVI, 7, il est question de trois peuples différents, Philistins, Arabes de Gurbaʿal et Maonites, qui s'étaient coalisés alors contre la Judée; on n'y parle ni d'Arabes du côté des Kouchites, ni de Midianites.

3) Isaïe, XX, 3 : « Sargon doit réduire à néant le secours de Muṣri et Kuš. »

Miṣraïm et Kuš sont comme partout ailleurs l'Égypte et l'Éthiopie. C'est de là que les Judéens et leurs voisins espéraient toujours obtenir du secours contre les envahisseurs assyriens et babyloniens. Hadad s'enfuit en Égypte et épousa la sœur de la reine Thaphné (I Rois, XI, 14-20). Sans consulter l'oracle de Yahwé, les Judéens envoyaient leurs ambassadeurs en Égypte, à Tanis (צֹעַן) et à Ḥininsu (חָנֵס) pour demander assistance (Isaïe, XXX, 1-5). Ézéchias se coalise donc avec Tahraka, roi d'Égypte et d'Éthiopie, contre Sennachérib (*ibidem*, XXXVI, 6; XXVII, 9). Après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, le reste des Judéens chercha refuge en Égypte, notamment à Migdol, à Taphné, à Memphis et en Thébaïde (Jérémie, XLIV, 1). Les prévisions d'Isaïe que les Assyriens amèneront en captivité les guerriers égyptiens et éthiopiens se sont accomplies à la lettre peu de temps après. Sennachérib défit l'armée auxiliaire à Elteqé (אלתקה, as. *Altaqu*) et fit prisonniers les fils du roi d'Égypte, ainsi que les chefs des chars de guerre des Égyptiens et des Éthiopiens. On sait que Sargon avait déjà parcouru victorieusement une grande partie de l'Égypte, mais il n'est pas sûr qu'il se mit en contact avec l'Éthiopie.

4) Habacuc, III, 7 : « Il y est prophétisé du malheur (*Verderben*) aux tentes de Kušan et aux pavillons de Midian, cf. 3 : « Yahwé vient de Têman » ; donc, 3-7 concerne l'Arabie. »

Impossible de s'y arrêter. Yahwé quittant le pays du sud (תימן), l'Arabie Pétrée, notamment le mont Pharan (= Sinaï) où il s'était manifesté à Moïse (Exode, III, 1-4), vient en Égypte pour délivrer son peuple et se mettre à sa tête, afin de le guider dans sa marche vers la terre promise (*ibidem*, XIII, 21), en passant par le Sinaï (*ibidem*, III, 12), au voisinage duquel se trouvait la région qui comprenait les principaux campements des Midianites (*ibidem*, III, 1). Cette région étant située à la latitude de la Haute Égypte ou פַּתְרוֹס, le prodrome de l'Éthiopie et de la Libye recevait couramment la désignation générale de כוש ou כושן qui englobe en même temps le pays de Midian.

5) Genèse, II, 13. « Kuš, en raison de Hawila, est bien placée en Arabie. On doit cependant tenir compte de la conception erronée relativement à la figure de la terre (ci-dessus, p. 137). »

A l'exception de quelques géographes mythologistes, on est d'accord qu'il y est question du Kuš arabique. Rien ne dit que l'auteur de Genèse, II, ait partagé l'erreur d'Alexandre relativement à la jonction de l'Inde et de l'Arabie avec le continent africain. Au reste, ceci n'a rien à voir avec le problème de Muṣri.

6) Nombres, XII, 1. « La Midianite Sephora est une femme couchite. »

C'est conforme à ce que nous venons de dire à propos de la situation du pays de Midian (4).

7) « Les allégations du tableau ethnique (Gen., X) doivent être considérées à ce point de vue » (*ibidem*, p. 141).

Je soutiens moi-même depuis longtemps que plusieurs fils de Miṣraîm sont des colonies égyptiennes extra-africaines, mais localisées en Palestine, non pas en Arabie[1].

8) II Samuel, XVIII, 21. « Le Couchite serait un Arabe, puisque la fortune (*Emporkommen*) de David tombe juste-

1. *Recherches bibliques*, I, p. 163-165.

ment dans le temps de la floraison de l'Arabie méridionale et que lui-même est sorti de Muṣri. »

C'est possible, mais peu intéressant. Je ne suis pas assez devin pour me prononcer sur l'état du Yémen à cette époque. Quant à l'origine de David, je me bornerai à dire que, quand même il fût natif du Negeb, cette région demeure en dehors du Muṣri; la frontière sud de la Palestine dans la direction de l'est à l'ouest est : bord sud de la mer Morte, désert de Ṣin, sud de Qadêš-Barnéʿa, Haṣar Addar, ʿAṣmon, Wâdi-el-ʿAriš ou torrent d'Égypte (Nombres, XXXIV, 3-5). Elle englobe non seulement le Négeb proprement dit, occupé par la tribu de Siméon (Josué, XIX, 2-8), mais aussi les territoires des tribus nomades Qaïn (Quênites) et Qenaz (Qenizzites) ou Kaleb, dont on fait sortir David (Gen., XV, 19). Il était désigné par le nom de « désert de Juda » (Juges, I, 16).

9) Isaïe, XLIII, 3 et XLV, 14. « Miṣraïm (c'est-à-dire Muṣri), Kuš et Saba. »

Rien n'oblige à abandonner la traduction ordinaire de Miṣraïm par « Égypte », pays qui représente l'extrême ouest des conquêtes perses. L'extrême sud est figuré par Kuš, la Thébaïde-Éthiopie de l'Afrique et le Kuš de l'Arabie, auquel appartient aussi la contrée de Seba (סְבָא, Gen., X, 7), tandis que Šeba (שְׁבָא), étant une colonie yoqtanide apparentée aux Abrahamides (*ibidem*, 28), n'est pas rangée parmi les peuples asservis. Cyrus, et probablement même les autres Achéménides, n'ont jamais conquis l'Arabie méridionale, mais il suffit qu'une telle tendance ait été attribuée à la politique universaliste des Perses pour qu'Isaïe II en prévît le succès complet.

10) Psaumes, LXXXVII, 4. « Lisez מצר au lieu de וצר : « Philistide, Muṣri et Kuš. »

Cette leçon admise, on ne voit pas encore pourquoi la série ne peut pas être « Philistide, Égypte et Éthiopie ».

Nous arrivons maintenant aux cas très nombreux où « Muṣri aurait été constamment confondu avec מִצְרַיִם, « l'Égypte », et non seulement dans la tradition postérieure, mais déjà dans la tradition antérieure, qui aurait parfois modifié en même temps dans ce sens les détails des données (*ibidem*, p. 146-147) ».

1) Gen., XIII, 10. « מצרים près de Ṣoʿar, donc Muṣri. »

Le verset dit : « Loṭ, ayant levé les yeux, vit que toute la région du Jourdain était parfaitement arrosée, pareille au jardin de Yahwé (cf. Gen., II, 10) et au pays d'Égypte (qui est arrosé par le Nil). » L'Égypte seule consiste en une immense bande de terre complètement arrosée par la crue d'un grand fleuve. L'Arabie est une contrée aride, manquant, surtout dans sa partie septentrionale, d'un courant d'eau permanent. Le narrateur n'a donc pu penser qu'à l'Égypte, et le terme « Miṣraïm » est parfaitement en place.

2) Genèse, XVI et suivants. « Hagar, l'aïeule (*die Stammuter*) des Arabes est une שפחה מצרית. Elle s'enfuit à Šoûr qu'on doit prendre pour (*zu denken ist*) sa patrie ; donc, à Muṣri. Ismaël grandit (XXI, 21) là (à Pharan) et sa mère lui donne une מצרית pour femme : une fille du pays ; au père des Arabes convient une fille de l'Arabie. Šoûr est situé « devant Muṣri ». Cf. XVI, 7 avec X, 1 ; XXV, 18 ; I Samuel, XV, 7 ; XXVII, 8.

Spéculations bien contestables. En quittant l'Égypte, Abraham avait reçu de Pharaon, entre autres dons, un certain nombre de serves (שפחות, Gen., XII, 16) ; Hagar, malgré le nom sémitique qu'elle porte, était donc de provenance égyptienne ; cf. le cas de Moïse que les filles de Jéthro appellent אִישׁ־מִצְרִי (Ex., II, 19). Hagar prit la route de Šour pour retourner en Égypte auprès de son ancien maître. Chassée définitivement par Sara, Hagar est réconfortée par un ange qui lui annonce qu'Élohîm avait entendu la voix du jeune Ismaël « là où il était », באשר הוא שם (Gen. XXI, 17), pour lui préparer un bel avenir. Il fallut donc qu'il restât dans ce désert. Sa mère lui donna une femme du pays d'Égypte d'où elle était elle-même. Si elle lui avait fait épouser une femme du pays, sa postérité risquait de se confondre avec les autres tribus nomades. Cf. le mariage d'Isaac avec une parente ramenée de la Damascène. L'analogie est des plus frappantes ; pas le moindre vestige d'un remaniement géographique.

3) Genèse, XX. « Chez E., la même histoire se passe à Gerar et avec le prince philistin Abimelec, qui selon J. a lieu en

Égypte et avec Pharaon. E. a donc pensé à Muṣri dont J. a fait Égypte. »

C'est bien peu sûr. Les deux histoires sont bâties sur le même type : imprudence du patriarche de cacher son mariage, enlèvement de l'aïeule et restitution forcée accompagnée d'amende honorable de la part du ravisseur. Tout au plus serait-on conduit à supposer que le même thème a été appliqué par les deux auteurs à des facteurs différents. Dans ce cas même toute trace de Muṣri resterait toujours imperceptible. Si imitation il y a, ce serait E. qui aurait refait J., et non pas le contraire, car la qualité de prophète, c'est-à-dire d'homme de Dieu, attribuée à Abraham, ne peut reposer que sur les fréquentes théophanies rapportées par J. Enfin, le territoire de Gerar a toujours fait partie intégrante de la Philistide, seulement à l'époque des patriarches il avait un roi particulier. Plus tard, il a été probablement annexé au territoire de Gaza.

Sur la question des sources de Gen., xx, voyez du reste mes *Recherches Bibliques* I, 428-433.

4) Gen., L, 11. « אבל מצרים est « Abel en Muṣri. » — עבר הירדן, voyez plus bas. »

Ce nom a été donné à la localité appelée auparavant גרן האטד, « la grange du buisson », en commémoration de la cérémonie de deuil consistant en pleurs et en lamentations que les Égyptiens du convoi de Jacob y avaient exécutée pendant sept jours. Le narrateur joue sur le double sens de אבל, qui signifie à la fois « plaine » et « deuil ». Si l'on se place au point de vue de M. Winckler, il faut admetttre que l'auteur ait modifié une légende qui situait toute l'histoire de Jacob et de ses enfants, ainsi que celle de l'exode, non pas en Égypte, mais en Muṣri aux confins de la Judée. Joseph, entre autres, aurait été le vizir d'un Pharaon de Muṣri, Moïse aurait eu maille à partir avec un autre Pharaon de Muṣri, aurait fait traverser à Israël le golfe d'Aqaba au lieu du golfe de Suez, etc. M. Winckler voit bien qu'un tel revirement trouverait peu de crédit. Il se tire donc d'embarras au moyen d'un argument préliminaire qui lui permet de refuser la plus petite parcelle historique à la légende de l'exode, et c'est sur cette page d'une blancheur immaculée qu'il inscrit l'acte de naissance national d'Israël dans le pays

fatidique de Muṣri. L'argument est si original que ce serait vraiment dommage de ne pas le citer en substance en réservant pour les notes l'appréciation de chaque détail à mesure qu'il est annoncé :

« Il est inutile de discuter la légende de l'exode et du séjour en Égypte pour en tirer des notions historiques. Une tribu purement nomade n'a pas de traditions[1], et partant, pas d'histoire. Les éléments (*die Bestandteile*) qui ont quelques traits rappelant l'Égypte ne sont pas d'essence matérielle, mais d'essence spirituelle (?). La légende de l'exode se présente à nous comme un essai scientifique (!) des recherches israélites de relier l'abstrait, savoir, le moment spirituel inconcevable pour eux dans le développement d'Israël, avec le matériel, le devenir de la masse humaine (*mit dem Werden des Menschenmaterials*) qui en est plus tard le porteur[2]. Par suite du point de vue naïf propre aux anciens, les créateurs de leur nation sont des pères et la nation vient d'eux. Maintenant, si Joseph, dont la teneur historique importe grandement au développement spirituel du peuple, son monothéisme, a vécu en Égypte[3], alors le peuple a aussi dû être ramené d'Égypte. Là-dessus, il y a peut-être un appui à la tradition égyptienne qui a ce qui est exact (*dabei das richtige hat*). Cette autre tradition a le droit d'être interrogée (*verhörungsberechtigt*) aussi bien que les données talmudiques et interbibliques qui peuvent avoir conservé un souvenir indépendant de l'ancienne signification du récit transmis. Il faut aussi prendre en considération la question de Muṣri. De même que, dans nos traditions présentes, Muṣri est devenu Miṣraïm, de même ce changement d'interprétation peut aussi avoir joué un rôle dans les sources antérieures, savoir, dans celle de

1. Maxime contredite par l'expérience : Les nomades arabes du nord de l'Afrique savent bien qu'ils sont venus de l'Arabie; les tribus guěěz du nord de l'Abyssinie placent leur pays d'origine dans le Lasta et les autres contrées de l'intérieur. Cela a été constaté par des voyageurs à des périodes espacées l'une de l'autre.

2. Trop de science chez les nations sémitiques naissantes! En Babylonie, on les fait *bilingues* depuis leur première apparition; en Palestine, on leur attribue la bosse de la *théologie historique!*

3. Le peuple avait donc une tradition! Contradiction flagrante au principe fondamental de la thèse.

l'élohiste[1]. Remarquer en tout cas que Muṣri a été la patrie de David et de ses bandes. Il n'est pas admissible que l'art de la représentation littéraire (*Darstellungskunst*) soit passé par là sans le soumettre à toutes sortes de mutations interprétatives artificielles[2]. On doit cependant faire une distinction en ceci que Joseph appartient à l'Égypte, tandis que Moïse appartient au terrain de son activité (vocation, parenté et action de législateur); il ne quitte pas le pays, mais il meurt sur la frontière) dans le Muṣri[3]» (*ibidem*, p. 212-213).

Voilà un débordement d'hypothèses faites pour séduire par l'habile encadrement dont elles sont l'objet et surtout par les surprises de plus en plus déroutantes qui tiennent le lecteur comme sous le charme d'un kaléidoscope et lui enlèvent la faculté de réfléchir. L'impression change à une seconde lecture; un examen à tête reposée fait ressortir aussitôt l'incohésion des idées qui ne tiennent qu'à un fil bien fin, parfois même purement illusoire.

Le schéma repose avant tout sur cette assertion que le lien d'Israël avec l'Égypte est d'essence uniquement spirituelle et religieuse au sens du monothéisme. Or, Joseph, qui se rattache manifestement à l'Égypte, est précisément le fauteur principal du polythéisme le plus effréné (Osée, III, 5; IV, 17; VIII, 4-6; IX, 10; Michée, I, 7, etc.), tandis que Moïse, le législateur monothéiste par excellence, est d'origine muṣrite. De deux choses l'une, ou le monothéisme est né en Muṣri, ou Muṣri est l'Égypte. Je laisse M. Winckler en face du dilemme où l'a placé une imagination exubérante; c'est à lui de réconcilier l'irréconciliable.

Mais l'allégation qu'un premier essai de monothéisme a été fait en Égypte, au moins une fois, par Aménophis IV, n'a vu le jour que grâce à un terme impropre employé par les premiers égyptologues imbus du dogme orthodoxe que le polythéisme n'est que la dégénération du monothéisme originel. M. Maspero nous en donne une description plus exacte : « Les

1. Voilà une fameuse école exégétique antérieurement aux prophètes écrivains!

2. La nécessité de ces mutations arbitraires n'est pas bien évidente!

3. Le Muṣri va donc jusqu'au nord de Moab?

prêtres de Thèbes cherchèrent à imposer le culte de leur dieu local, Ammon, au reste du pays. Pour entraver cette influence qui pouvait devenir un danger au gouvernement civil, Tutmès IV remit en vigueur le vieux culte d'Harmakhouti, le soleil dans les deux horizons. Aménophis III, rallié à l'antique tradition héliopolitaine, transporta à Thèbes la religion d'Aton, le disque solaire. Son fils, Aménophis IV, en vue d'abaisser les prêtres, imagina d'enlever à Thèbes le rang de capitale et de construire une nouvelle capitale dont le dieu remplacerait Amon dans les prérogatives de dieu suprême. Il proclama Aton dieu de sa capitale, appela la ville Khounaton, splendeur du disque solaire. La religion d'Aton était une des variantes des anciennes religions de Râ. Le disque n'y était pas seulement comme dans certaines mythes solaires, le corps éclatant et visible de la divinité, il était le dieu lui-même. Aton n'est pas d'ailleurs une divinité exclusive. Il proscrit la religion d'Amon, mais il respecte les autres dieux, Râ, Harmakhis, Hor, Osiris, Maît, qu'ils soient solaires ou non. En un mot, la réforme, ou plus exactement la politique religieuse d'Aménophis IV, loin de réaliser un progrès spirituel, représente une réaction matérialiste. Au fond, la lutte était circonscrite entre deux dieux et laissait intactes toutes les autres conceptions polythéistes du pays[1]. »

Il faut vraiment renoncer au sens commun le plus élémentaire pour attribuer à Aménophis IV les premiers germes du monothéisme hébraïque.

Ces inexactitudes corrigées, le reste ne tient plus debout. Parler d'une tradition relevant de Manéthon et d'allégations talmudiques provenant de souvenirs indépendants, c'est méconnaître l'ensemble de cette littérature produite, d'une part, sous l'impulsion de haines politiques et religieuses, d'autre part, sous celle de l'édification morale sur la base d'une exégèse à tout faire[2].

5) I Samuel, xxx, 13. « L'esclave est un enfant du pays, un Muṣrite. »

C'était l'esclave d'un Amalécite qui, tombé malade, fut

1. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e éd., p. 209-212.
2. Voir plus haut, p. 263-268.

abandonné par son maître au retour d'une razzia dans le Negeb judéen. La troupe de David le trouvant mourant de faim, avait reconnu du premier coup qu'il était un איש מצרי, évidemment par sa mise qui différait de celle des gens du pays. Cf. le même fait relativement à Moïse (Exode, II, 19). Ce n'est certainement pas la première fois que les brigands du désert ont enlevé des hommes et des femmes de la région limitrophe de l'Égypte.

6) II Sam., XXIII, 21. « Un Muṣrite seul peut avoir été tué par les héros de David. »

La désignation de cet homme par איש מראה, bien comprise par les Septante : ὅρατος = *dignus spectaculo,* montre qu'il s'agit d'un champion étranger. Comparez la lutte que l'aventurier égyptien Sinouhit a soutenue avec succès dans le pays de Tonon, où il avait été amené par les bédouins. Sinouhit donne à son rival l'épithète de « illustre », équivalent exact de איש מראה.

7) I Rois, III, 1. « La fille de Pharaon, comme femme de Salomon, est impossible. Pharaon doit donc venir d'un מלך מצר de l'ancienne tradition. »

Sentiment personnel auquel s'oppose la facilité qu'eut Salomon de se procurer de nombreux chevaux d'Égypte (*ibidem,* X, 28-29). Le Muṣri n'en produit pas. Hadad, le fils fugitif du roi iduméen détrôné, parvint à épouser la sœur de la reine d'Égypte (*ibidem,* XI, 19-20); le cas de Salomon a encore moins lieu d'étonner. Enfin, la destruction de la principauté chananéenne de Gezer pour en faire la dot de sa fille (*ibidem,* IX, 16) ne peut être attribuée qu'à Pharaon d'Égypte; le roi de Muṣri qui n'a pas pu seulement venger sur Juda la ruine totale de l'Idumée, n'eut ni consenti à entreprendre la réduction de Gezer au profit de Salomon, ni réussi dans une entreprise dont Salomon désespérait de venir à bout.

8) I Rois, XI, 14-25. « Comme lieu de refuge de Hadad celui de Jéroboam était également d'abord placé (*gemeint*) en Muṣri. Comme ce dernier trouva plus tard un appui auprès de Pharaon Śesonq (I R., XIV, 25), cela a pu contribuer à la confusion. »

L'auteur a passé outre à une réflexion qui se présente à

l'esprit de tout lecteur : Hadad et Jéroboam, unis par leur haine de la dynastie davidique, devaient réclamer avant tout le secours de Maʿîn-Meluhha, réputée grande puissance suzeraine du Muṣri. La logique aurait dû l'amener à déclarer que, dans l'histoire de ces princes, c'est כוש, notamment le Kuš arabique, qui a été changé en מצרים lorsque l'Éthiopie fut devenue la maîtresse de l'Égypte. Quand on prend ses aises avec le texte reçu, on ne doit pas s'arrêter à mi-chemin, car les *historiens scientifiques* qui ont inventé de toutes pièces le nom de la reine Thaphné étaient bien capables, à plus forte raison, de changer כוש en מצרים.

9) Amos, I, 9. « Au lieu de צר est à lire מצר, comme le prouve sa connexion avec Édom ; cf. la note sur Ps., LXXXVII, 4. Les événements tombent dans le temps de Tiglatpileser III, où Maʿîn et Miṣri soutenaient les Philistins contre l'Assyrie. Les חומות [מ]צר seraient une désignation convenable pour les bourgs et les villes des Minéens, dont les inscriptions ont presque exclusivement trait à leurs fortifications. »

Contrairement aux critiques grafiens, M. Winckler maintient l'authenticité du passage 9-10, certes, non par respect pour le texte, mais parce qu'il semble appuyer sa thèse. De ce côté-ci, cependant, l'espérance est absolument illusoire. Tyr (צר) a sa place naturelle avant Gaza, mais Amos l'a mise en connexion avec Édom afin de mieux insister sur leur relation commune de fraternité (ברית אחים) avec Israël, Tyr par une fraternité d'alliance (ברית, I Rois, V, 26 ; אחי, *ibidem*, IX, 13), Édom par une fraternité d'origine et de race (Gen., XXV, 19-30). Le texte porte le singulier חוֹמַת צֹר, tout comme חוֹמַת עַזָּה (7) et חוֹמַת רַבָּה (14) ; une inadvertance qui en elle-même est insignifiante a fait croire à M. Winckler qu'il avait le pluriel חומות ; vite, ce pluriel est utilisé pour y découvrir une allusion aux bourgs des Minéens. Un aggadiste talmudique n'aurait pas raisonné autrement. Point notable : les Minéens sont tacitement glissés à la place des Muṣrites, מצר (?), qui sont les seuls coupables. On oublie en outre que les Minéens ont construit leurs fortifications au sud de l'Arabie, pour résister aux attaques des Sabéens et des autres peuples rivaux. Au nord, on ne

connaît d'eux aucune construction fortifiée ou non fortifiée, car la ville de *Ma'on* n'a rien à voir avec *Ma'în*. Au reste, de Tyr, Asdod, Gaza et Pétra, nous savons qu'elles ont souvent arrêté les conquérants; Maon n'avait qu'un fort d'argile qui garantissait des surprises des nomades, mais qui aurait cédé au premier coup de pioche d'un corps de génie organisé.

10) Isaïe, XLIII; 3 et XLV, 14. « Comparez ce qui est dit sur Kuš (p. 145). »

Voyez plus haut mes observations afférentes.

11) Joël, IV, 19. « Muṣri en parallèle avec Édom (?); cf. Ps., LX. Muṣri n'aurait été employé ici que d'une manière archaïque au lieu d'Édom. »

Peu vraisemblable : après Muṣri dont l'Édom constitue une province minime, la mention particulière d'Édom n'a pas le sens commun. De plus, quand même au lieu de מצרים le texte portait מצר, on serait obligé d'y comprendre la capitale de l'Idumée, nommée ordinairement סֶלַע = Pétra, qui était bien fortifiée. מצר pouvait d'ailleurs être une simple altération de צֹר par la dittographie du מ final du mot précédent הַשִּׁטִּם. L'insistance sur le châtiment de Tyr est attendue ici à cause de la place qu'elle occupe au verset 4. L'altération tout involontaire aurait ainsi été graduée צר (Tyr), מָצוֹר, (Pétra), מצרים (Égypte).

Ps. LX, 11. « Qui m'a amené à Muṣri, qui m'a conduit jusqu'à Édom? »

Le parallélisme est ici clairement formé entre עִיר מָצוֹר, « ville fortifiée », et le nom de pays אדום; il en résulte avec certitude que par מצור le poète a entendu la capitale Pétra et nullement une région complexe et vaste. Au reste, le י de מי doit être aussi ajouté au mot suivant pour former le verbe au futur : « Qui me mènera à la ville fortifiée (= Pétra), qui me conduira jusqu'à Édom? »

12) Ps. LXXXVII, 4. « Voyez plus haut sur Kuš. »

Comparez mes remarques à ce passage.

M. Hommel (Aufs. n. Ab., p. 304 et suiv.) veut encore admettre dans plusieurs autres passages Muṣri et Pir'u au lieu de Égypte et Pharaon. Ainsi Isaïe, XIX et XXX, 1-7. Voyons.

Pour appliquer à Muṣur le chap. XIX d'Isaïe, il faut des efforts surhumains. On n'en recule pas. Le Muṣri se trouve subitement bondé de villes et de provinces (2) pourvues d'idoles, de mages et de nécromanciens (3). Des réseaux de canaux, de lacs et d'étangs croisent le sol productif de plantes aquatiques nourrissant une nombreuse population de pêcheurs et de tisseurs de chanvre et de lin (5-4). Les princes de צֹעַן (Tanis) et de Noph (Memphis), qui se vantent devant Pharaon d'être les enfants des sages rois d'Orient (11-13), sont les princes (?) de צֹעַר (Ṣoʿar), infime bourgade au sud de la mer Morte (Gen , XIX, 20-21), et de Noph, racine arabe authentique (cf. *Manâf* et sab. *Yanouf*). *ʿIr(ha)-Ḥeres* (18) est une ville dedanite (cf. les noms d'homme composés avec חרס, « soleil ») au sud de Ṣoʿar. Isaïe prévoit qu'une route frayée joindra Muṣri à Ašour, c'est-à-dire à Édom (comme qui dirait « faire route de France à Marseille! »); Édom se rendra à Muṣur et Muṣur se rendra à Édom (23). Muṣur servira Yahwé (le texte dit : « Ašour-Édom »), et il y aura une triade bénie ; Muṣur, Édom et Israël (24-25). Rien pour l'Égypte. La tentative est réussie !

Répétition en plus petit : Isaïe, XXX, 1-7. Pharaon d'Égypte se transforme en Pirʿu de Muṣur (2-3); צען est toujours une méprise pour צער; quant à חָנֵס, la ville égyptienne Hininsu (Héracléopolis), c'est une autre méprise pour הִנֹּם, les messagers de Muṣur arrivent à Jérusalem par la fameuse vallée de Hinnom qui est au sud de cette capitale!

Enfin Osée, V, 13. Éphraïm est blâmé d'aller à Ašour et d'envoyer des messagers au roi יָרֵב, Yarêb. Par Ašour, il faut comprendre Muṣur, et *Yarêb* n'est autre chose que l'assyrien *Aribi*, désignation ordinaire des Arabes. M. Winckler avait corrigé יתרב[ת], *Yathreb*, ancien nom de Médine; puis il y a renoncé. Nous sommes ainsi relancés dans le vide; quel dommage !

M. Hommel a eu le tort de se laisser éblouir par la thèse de M. Winckler qu'il a embrassée de confiance et poussée jusqu'à l'excès. Il en est arrivé à faire du terrible désert du sud de la Syrie l'emplacement du paradis de la Genèse ! Singulière leçon

de choses qu'il m'est bien pénible d'être obligé de rappeler à l'égard d'anciens amis et de savants éminents égarés par une imagination exubérante.

En terminant, disons un mot sur l'une des dernières héritières du célèbre royaume de Muṣri ; ce sont les tribus nommées Cédréniens (קדר), Nabatéens (נביות, נבטו) et Salamiens (שלמו). Ces derniers sont identifiés par des versions araméennes de la Bible avec les Qênites, probablement par induction de Juges, IV, 11, qui a trait à la paix conclue entre cette tribu et les Hébreux. M. Winckler substitue les Salamiens à Salomon (שלמה) dans Cantiques, I, 5, mais que fait-il de ונאוה? Une jeune fille qui se vante d'être aussi *belle* que les rideaux d'un clan nomade est bien imprudente. Dans Osée, X, 14 *c*, « qui est certainement une glose (?), שלמן représente les Salamiens qui ont détruit Bêt-Arbêl, de site inconnu ». « Par une légère modification du texte (שוכן au lieu de שונא) on peut aussi trouver mentionné dans Psaumes, CXX, 6, Rabbat(-Ammon) comme un peuple voisin des Salamiens (שוכני שלם) ! »

Telles sont les étonnantes découvertes paléo-géographiques et exégétiques qu'on érige en dogmes au nom de la critique *supérieure*. Nous déplorons que des milliers de cerveaux réceptifs les prennent au sérieux !

Je me permets d'ajouter un mot d'intérêt général. Pour l'édification des sémitisants peu informés, il est utile de faire remarquer que le peuple de *Muṣri-Meluhha* est la propriété de l'*École allemande*. En Angleterre, l'*École* de la *critique supérieure* a créé de son côté le peuple *Jeraḥmeêlite*, occupant le même Négeb et encore plus méconnu que les *Muṣrites*. Lorsque les deux *Écoles* auront fait la paix sur les pages polychromes de la Bible américaine, bien peu de lecteurs auront la vue assez solide pour parcourir une page du texte hébreu sans être frappés de vertige. Mais, grands dieux ! que sera-ce quand les célèbres *Sumériens*, dont M. Haupt a prédit le rôle glorieux dans la critique biblique de l'avenir, revendiqueront, eux aussi, leur part à ces pages caléidoscopiques ? Alors il ne restera qu'à défendre cette publication pour cause d'insalubrité publique. J. HALÉVY.

Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque.

(Suite et fin.)

SUPPLÉMENT

ORIGINE BABYLONIENNE D'HAMMURABI

Le proverbe : « Personne n'est prophète dans son pays » est diversement appliqué aux grands facteurs de l'histoire. Le grand roi et législateur babylonien Hammurabi subit, depuis plusieurs années le sort d'être considéré comme ayant été étranger à la Babylonie. Les chroniques indigènes ont beau désigner comme « dynastie de Babylone » tous les membres de sa lignée depuis son fondateur jusqu'au dernier descendant, les critiques *supérieurs* parmi les assyriologues proclament avec une conviction débordante que l'avènement de cette dynastie marque la conquête de la Babylonie par des envahisseurs venus du dehors et ayant usurpé le trône sur ses occupants antérieurs. Les uns les font venir de l'Élam (Oppert); pour les autres (Delitzsch, Winckler, Zimmern, etc.), ce sont des Chananéens; pour d'autres enfin (Hommel), ce seraient des conquérants sabéo-minéens venus de l'Arabie méridionale. On se fonde sur la vocalisation de quelques noms propres de cette dynastie sans penser que la prononciation devait se nuancer selon les provinces et que notre connaissance de l'onomastique babylonienne est assez restreinte, par suite de l'habitude d'exprimer les noms propres par des combinaisons idéographiques. Ces divergences d'opinions ne seraient en elles-mêmes qu'un objet de curiosité, si chaque école n'en tirait partie pour fonder là-dessus des hypothèses historiques et religieuses qui bouleversent entièrement les données fournies par les monuments des Sémites occidentaux. La stèle d'Hammurabi, si heureusement découverte et si admirablement traduite par M. Scheil, fait écrouler toutes ces vaines spéculations comme un château de cartes, sans qu'il en reste la moindre trace. L'épilogue de cette inscription nous apprend que les principaux sanctuaires qui y occupent la place d'honneur étaient ceux de la Babylonie méridionale, spécialement ceux de la ville d'Éridou. C'est aussi de cette région qu'Hammurabi a introduit à Babylone le culte de Marduk et d'Ea. Il écrit littéralement :

« Lorsque El le suprême, roi des Anunnaki, et Bel, seigneur

des cieux et de la terre, qui fixe les destinées de l'univers — à Marduk, fils aîné d'Ea, divin maître du droit, les foules des hommes eurent attribué parmi les Igigi l'eurent rendu grand, à Babylone son nom auguste eurent proclamé, dans les contrées l'eurent exalté, dans le cœur de (cette ville) une royauté éternelle, dont, comme de cieux et terre les fondements sont affermis, lui eurent destiné — alors (moi) Hammurabi, insigne, noble, craignant mon dieu — justice dans la contrée pour créer, méchants et pervers pour détruire, afin qu'un puissant le faible n'opprime pas, comme le soleil aux têtes noires (les humains) pour apparaître, la contrée pour éclairer, — El et Bêl, la chair des hommes pour délecter, m'appelèrent! Hammurabi le pasteur élu de Bêl, moi-même! Auteur parfait du luxe et de l'abondance, qui rend accomplies toutes choses dans Nippur, DUR-AN-(KI), le pourvoyeur généreux d'E-KUR (temple de Nippur), roi héros qui a remis la ville d'Eridu en son premier état, purificateur du sanctuaire d'E-ZU-AB (temple d'Éridou), etc. »

M. Scheil fait la remarque suivante : « Ce prologue, rapproché de ce qui suit, semble indiquer pour la dynastie à laquelle appartenait Hammurabi, une origine *éridienne*. Le centre du culte de Marduk et Êa, avant d'être porté et exalté à Babylone par Bêl, le dieu suprême, était en effet tout d'abord *Éridu*. » C'est la vérité même, et je m'y rallie en pleine conviction. Winckler a beau se rattraper par l'énoncé quelques lignes plus bas où Hammurabi appelle *Dagon* (*Dagan*) son créateur, et il s'empresse d'affirmer « qu'il parle comme *Chananéen* ». Plus précis, il devait conclure que la dynastie d'Hammurabi est *philistine*, car le culte de Dagon ne se constate nulle part ailleurs en Syrie. Avec tout autant de raison, il aurait même pu invoquer le culte de *El* et de *Bêl* qui est également syrien. Mais, de fait, les noms divins de cet ordre suprême sont communs à tous les Sémites du nord[1] et ne se prêtent à aucune conclusion.

J. HALÉVY.

1. Les divinités astrales *Šamš* (*Šams*), *Ištar* (*ʿAthtar*), *Sin*, *Nabu* (*Anbaï*), *Aširat* (*Athirat*) et quelques autres encore apparaissent également chez les Sémites du sud, mais, fait remarquable, aucune des divinités caractéristiques du Yémen, comme וד, נכרח, מתב־נמין, חוכם, etc., ne figure dans le panthéon sémitique du nord.

NOTES ET MÉLANGES

Roma, 8 agosto 1903.

SIGNOR PROFESSORE,

Mentre La ringrazio della Sua cartolina del 5 c. m., mi è d'uopo di pregarla di rimandare a gennaio la pubblicazione delle mie tradizioni Irob, perchè, essendomi sorto un dubbio sovra un punto, ho scritto a un mio buon amico, che sta alle porte dell'Agamé, perchè me lo chiarisca.

Rispondo alle Sue due domande.

La prima concerne i Falascià. Ho realmente sentito dire che re Giovanni li forzò a passare al cristianesimo. La cosa è poi assai verisimile, perchè quel re amava assai poco gli acristiani. Lo sanno bene i musulmani delle province settentrionali d'Abissinia! Sebbene vi fosser *da secoli* villaggi islamici, re Giovanni aveva addirittura ordinato lo sfratto di tutti i musulmani dalle province cristiane dell' Hamasén e del Seraè ordinando che si ritirassero in una località deserta; e soltanto dopo molte insistenze finì col permettere che i musulmani dello Hamasén, anziché stare negli aviti villaggi, si raccogliessero insieme in Hazhaz, monte a Nord di Asmara, e che quelli del Seraè si riunissero tutti in Gheggirèt o in Ad Taclai. — Dato ciò, si può prevedere che i poveri Ebrei d'Abissinia debbono aver passato un gran brutto quarto d'ora!

In secondo luogo, Ella vuole che Le dica il mio attuale pensiero sulla quistione degli Zāguē. Ecco, io non do molto valore ai *particolari* della lista di Enda Iohannes, cui Ella accenna; ma, se credo i dettagli non attendibili, dall'altra credo accettabile il dato fondamentale che gli Zāguē impadronironsi con le armi del comando. Inoltre, richiamo la Sua attenzione sugli atti importantissimi di Dabra Libānos che pubblicai nel 1901, e sul documento che Ella mi pubblicò l'anno scorso. — Dopo ciò, ricapitolerei così quanto parmi oggi sicuro:

1° Nel 1269-70 dovette in Etiopia aversi un cambiamento di dinastie. La dinastia nuova, originaria del sud dell' Etiopia, ove continuò ad aver la sua sede, pretendeva di discendere da Salomone, come altre molte genti abissine voglion discen-

dere dai suoi seguaci; su di che cfr. pp. 110-112 del mio *Gadla Filpos*.

2° Quel mutamento avvenne per forza d'armi. Il mio documento pubblicato da Lei, confermando con molti particolari i dati del Mariano Vittorio scrivente verso la metà del sec. XVI, ci mostra lo Scioa, anzi lo Scioa meridionale e occidentale, combattere a favore di Yekuno Amlāk. L'atto n. 9 di Dabra Libānos (non il convento dello Scioa, ma un antichissimo nel Tigrè settentrionale!), datato del 1268, ci fa assistere ai torbidi che seguirono il tramonto della dinastia regnante, e ci mostra addirittura un capo del Tigrè, un tale Delāndā, vantarsi re, come la storia posteriore assai di frequente ci fa poi assistere a tentativi di usurpazione. L'atto n. 10, che non è datato ma non deve essere — come addimostra il contenuto — posteriore al n. 11 che è del 1270, ci fa vedere Yekuno Amlāk omai vincitore, che ripara i mali fatti al convento durante la guerra dal capo di Dabra Mā'eṣo, certo un seguace di Delāndā.

3° La vecchia dinastia era del Lasta, anzi di quel distretto nord-orientale del Lasta che ha nome Beguenà. Lo attestano la tradizione costante; il Mariano Vittorio; il *Gadla Lâlibalâ* che è della fin del secolo XIV; le chiese erette in Roha; l'atto di Dabra Libānos n. 6, che forse è del 1209, e l'altro n. 7, che è del 1225, i quali chiamano ዐበይተ ፡ ብጕና ፡ i grandi del Reame; l'atto n. 8, in cui un abate vantasi d'essere ብጕናይ ፡ ዘጽላላ ፡, ecc. Anche il cartello reale di Lālibalā negli atti 6 e 7 (ለሊበለ ፡ . . . . . ፡ ወልደ ፡ ሞራራ ፡ ወልደ ፡ ዛንሥዩም ፡ ወልደ ፡ አስዳ ፡) è prevalentemente composto di nomi non semitici, e verosimilmente agaw.

4° La dinastia del Lasta chiamavasi Zāguā, nome che, se non figura nei documenti di Dabra Libānos, ci è garantito dalla nota finale del *Kebra Nagast*, contemporanea o quasi alla sua caduta, e dalla costante tradizione etiopica. Le difficoltà che dianzi ci sollevammo circa quel nome non hanno ragione più di essere. Come potei accertare negli anni di mia permanenza nell'Etiopia settentrionale, gli Abissini, almeno in grande parte dell'Abissinia, dividensi non soltanto in province e distretti, ma anche, e più ancora, in *genti* formate dalle discendenze di un più o meno autentico capostipite comune. Queste genti a

volte popolano interi distretti, a volte soltanto in unione con altre riescono a formare un villaggio; ma anche se — come assai di frequente avviene — in uno stesso territorio, anzi in uno stesso villaggio convivono parecchie genti, i membri di ognuna di esse di fronte a quelli delle altre hanno speciali colleganze di interessi materiali e morali, speciali diritti comuni, profonda convinzione della propria parentela e un proprio nome gentilizio, nome che spesso è o dicesi esser quello del capostipite, sebbene non di rado esso allontanisi tanto dalla ordinaria onomastica da riuscircene incomprensibile il senso. E così, per esempio, come a Roma erano i Fabi, i Metelli, i Claudi, gli Attili ecc., in Etiopia troviamo (che Dio e i Romani mi perdonino il paragone!) gli Adchemé Melgà, gli Atoscim, i Loggo, i Ḥam ecc. Ora, Zāguā è nome gentilizio: se ne trasse Zāguāy « appartenente alla stirpe Zāguā », contratto in amarico in Zāguē, come dal gentilizio Derbiettà si ebbe Derbiettái, da Tsogguarò Tsogguarottái ecc. — Mi permetta quì di parteciparle una mia constatazione abbastanza singolare e inattesa. Parecchie genti delle province settentrionali d'Etiopia — Seraé e Hamasén — al pari dei non lontani Bogos o Bileni parlanti ancor agaw ricordansi migrate dal Lasta o da province tigrine confinanti col nord del Lasta; i documenti di Dabra Libānos e il *Gadla Ewosṭâtêwos* attestano avvenuta la migrazione prima del secolo XIV. Delle cause di essa, confusa assai o perduta è la memoria: gli Adchemé Melgà, che occupano quasi intero il Seraé, diconsi fuggiti dal Lasta per avervi ucciso uomini di Scioa. Ora, fra queste genti, una, che più volte visitai, stabilita in due villaggi dello Tsellimà e nello scosceso distretto del Liban, porta ancora il nome di Zāguā, e vagamente ricorda di aver dato dei re all' Etiopia prima della sua fuga dal Lasta.

5° Allo stato delle cose, dato quanto omai è accertato sugli Zāguā e quanto sappiamo sulla distribuzione e diffusione della religione giudaica in Etiopia, sostenere che la dinastia Zāguā era di religione israelita sarebbe sostenere un assurdo.

6° Ma, assodata l'esistenza e la scomparsa d'una dinastia lastense degli Zāguā — il che per me è il tratto sostanziale per la storia abissina, cadiamo nel men sicuro, nel dubbio o nello oscuro addirittura. Quando sorsero gli Zāguā? e come sorsero?

ed ebbero rapporti con la « regina devastatrice »? e chi era costei? è un progredir di quesiti sempre più difficili. Eccole quanto credo in proposito.

a) La storia del patriarcato alessandrino racconta di pratiche fatte poco dopo il 1146 da un re d'Etiopia per ottenere la destituzione del metropolita Michele, detto anche Habib o Agapio, perchè costui riteneva avere quel re *absque ullo iure* occupato il trono e combatteva la *iniustam usurpationem*. Ora, che verso la metà del secolo XII un mutamento di dinastie avvenisse, lo affermano il *Gadla Lâlibalâ*, redatto verso la fine del secolo XIV, che dice Lālibalā fratello, ma non figlio di re, onde al fratello — figlio, come lui, d'un uomo ricco ma non re — di Lālibalā, il quale ultimo regnò alla fine del secolo XII e al principio del XIII, forse sarebbe ad ascriversi la fondazione della dinastia; lo *ḥasâb* del ms. et. 64 Bibl. Nat., de' tempi di re Lebna Dengel, che al dominio degli Zāguā attribuisce 133 anni, onde il primo degli Zāguā dovrebbe aver occupato il trono verso 1145-47 (coincidenza grave di date con la storia dei patriarchi!); il Mariano Vittorio, il ms. et. 146 Bibl. Nat., il ms. et. 26 Bibl. Bodl. Oxford ecc., che enumerano soli cinque re Zāguā, ossia quanti possono aver regnato in meno di un secolo e mezzo. Aggiunga che il sorgere del regno di Adal verso la metà del secolo XII è certo indizio di grande debolezza interna dell' Etiopia, e che i mss. et. 160 Bibl. Nat. e or. 384 Brit. Mus. ricordano quattro *pâpâs* del secolo XII o XIII sepolti nel Beguenā, la qual cosa, mentre è nuova riprova essere il Lasta centro dello Stato, par segno in certo modo di una stretta sorveglianza dei re di quel tempo sui capi della chiesa locale, forse in rapporto alle opposizioni di Michele di Iṭfîḥiyyah. Di fronte a ciò sta la tradizione prevalente nei testi abissini che conta dieci o dodici re Zāguā con circa 350 anni di regno; forse, questa tradizione è sorta sotto l'influsso di due fatti, il graduale oblio d'una serie di re insignificanti ed il desiderio di affermar meglio, riportando gli Zāguā ai tempi della *malikat* di trista memoria, il buon fondamento dell'avvento dei Salomonidi. — In complesso, credo se non certo, almeno molto probabile che gli Zāguā sieno sorti poco prima del 1150 o giù di lì.

b) La storia di tutto il mondo ci mostra quasi sempre che la forza è il mezzo con cui una dinastia subentra a un' altra. E così deve essere avvenuto per gli Zāguā. Indizio ne porge la storia di Michele di Iṭfîḥiyyah, il quale « non modo iniustam usurpationem non probaverat, sed eam illi (= regi) vehementer obiiciebat », il che sembra chiara allusione alla esistenza d'un partito della dinastia caduta. E ciò farebber pur credere i racconti del Mariano Vittorio e della lista reale di Enda Yohannes; le quali fonti, sviluppando una leggenda accennata dalle liste reali C, vorrebbero che la dinastia nova accampasse di fronte all' antica pretese fondate su parentadi sorti per maritaggi. Questo particolare è verisimile e può essere vero; ma parmi dover attendere migliore conferma.

c) Se gli Zāguā sono sorti, come parmi assai verisimile ed assai probabile, nel secolo XII, nulla possono aver di comune con la misteriosa regina del secolo X. E che fra gli uni e l'altra nulla vi sia di comune, affermano fonti abissine, come le liste reali C, e fonti derivate, come il Mariano Vittorio, che parecchie generazioni colloca fra la Sahata meretrix e la Tredda Gabaz madre degli Zāguā, e persino il Bruce, che assai nettamente distingue il tempo e la famiglia della pseudo-Ester « israelita » e degli Zāguē cristiani : anzi, non ricordo in questo momento alcun testo abissino che, almeno apertamente, dica il contrario.

d) Chi poi fosse la regina devastatrice e se il titolo di questa famigerata debba da على بني الهموته correggersi in على بني الدموته o altrimenti, non potremmo dire con certezza : di certo, parmi esservi solo ch' ella non era cristiana, e ciò non può stupire, dacchè vari testi — citerò solo gli atti di Takla Hāymānot — ci mostrano quanto ristretto, ancora sei o sette secoli fa, il cristianesimo fosse nel mezzodì e nell' occidente d'Etiopia. Dirla israelita non è dire cosa inverisimile, dacchè tribù israelite nel N. O. conservaronsi a lungo indipendenti; ma è dire cosa che, all' infuori della troppo dubbiosa testimonianza del Bruce, non è confortata oggi da nessuna prova; è dire, anzi, cosa per lo meno assai improbabile, perchè, se la *malikat* fosse stata ebrea, nella lettera a re Giorgio di Nubia troveremmo un

quid simile di ciò che per esempio è nella lettera di Simeone di Bêth Aršâm, o almeno qualche violenta tirata anti-giudaica. — Il re etiope scrivendo al re nuba dice, nel testo etiopico, ሞተ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳቲን ፡ ወካህናቲን ፡ ወነገሥቲን ፡, e analogamente il testo arabo menziona un الملك الذي قبله, non già un الملك الابوه, من اهله od altra simile frase. Se vuolsi quindi stare alla lettera dei testi, sarebbe a pensarsi che durante le lotte della fine del secolo x una dinastia sparisse e un' altra le succedesse : quest' ultima, circa un secolo e mezzo più tardi, sarebbe stata soppiantata dagli Zāguā.

Eccole quanto sulla quistione che dal 1895 si va tra noi dibattendo parmi oggi esservi di sicuro, di probabile o di assolutamente dubbio. Faccio voti vivissimi perchè quanto sono venuto esponendo raccolga la Sua approvazione. Certamente, alcune delle nostre opinioni di dianzi hanno dovuto o debbono modificarsi; ma nelle indagini di critica storica è un po' come nei contratti di transazione : *aliquo dato aliquo retento*... si giunge alla verità.

Con ogni ossequio CONTI ROSSINI.

REMARQUE

Je suis absolument d'accord avec mon savant ami sur la solution que, à force de recherches sagaces et d'heureuses découvertes de nouveaux documents, il est parvenu à donner de l'obscure énigme historique relative à la dynastie des Zagué, à laquelle les légendes modernes attribuent une origine juive (falacha). Ayant eu des raisons pour contester cette origine, j'avais cru pouvoir révoquer en doute l'existence même de cette dynastie. Depuis 1895, j'ai laissé dormir la question, tout en expliquant dans mon cours à l'École des Hautes Études que le nom de *Zâghua* est mentionné par Mas'oudi parmi les tribus abyssiniennes. M. Conti Rossini a mieux fait. Ses travaux ont complètement élucidé la question. La dynastie Zagué a régné au XIIe siècle, mais elle n'était pas de religion juive. Quant à la prétendue reine Ester (? Esato ?) ou Guĕudit, devenue légendaire par les méfaits qu'on lui attribue, on doit la placer deux siècles avant cette dynastie. Il paraît bien qu'elle n'était pas chrétienne, et, comme le paganisme était encore très puissant

à cette époque, il n'y a aucune raison qui oblige à y voir une juive. Dans le cas contraire, le roi éthiopien qui, dans sa lettre au roi Georges de Nubie, se plaint des persécutions qu'il subissait de la part de cette reine, n'aurait pas manqué de faire des tirades antijuives. C'est précisément le plus fort des arguments que j'ai fait valoir dans ma première contestation.

La belle sérénité de la discussion scientifique clôturée est malheureusement troublée par la nouvelle de l'attentat commis par le roi Jean contre la conscience des pauvres Falachas. Ils étaient de bons juifs, le tyran en a fait de mauvais chrétiens; et cette scélératesse n'a été relevée par aucune feuille publique du temps en Europe! Espérons que le règne libéral de l'empereur actuel a déjà réparé l'acte de brigandage spirituel perpétré sur cette population paisible et sincèrement dévouée à son pays natal. J. H.

Curieuse Échappatoire.

Dans le récent fascicule de l'*Ephemeris* (II, 1, p. 121-122), M. Lidzbarski revient à la question de l'alphabet. J'espérais y trouver une réponse détaillée à mes arguments en faveur de l'origine hiéroglyphique que je soutiens depuis trente ans, arguments qui ont été réunis dans un article (*Revue Sémitique*, 1902, p. 331-346) ayant pour but de protester contre l'appréciation dédaigneuse que M. L. avait exprimée à deux reprises différentes au sujet de ma théorie paléographique. Ma protestation, je le reconnais, n'était pas d'une mansuétude pastorale et ne se suçait pas comme un bâtonnet de sucre d'orge, mais quand on commet délibérément l'imprudence de qualifier de *haute fantaisie* une théorie abondamment motivée, on doit s'attendre à une réponse plus dure que la mienne, qui laissait intacts sa personne et son savoir. M. Lidzbarski, n'ayant rien à répondre, se tire d'affaire en déclarant que, par le ton et la sophistique, mon article rappelle plutôt un « Leitartikel eines pariser Soublättchens » qu'à une dissertation scientifique. En ce qui concerne le ton, il a, me semble-t-il, l'étonnement facile en face de la double

provocation dont il a pris l'initiative. Que l'on compare les éloges que je ne cesse de faire de l'*Ephemeris* et la guerre sourde à coups d'épingle qu'il persiste à me livrer, même sur des points de détail tout à fait secondaires[1]. Il a été d'ailleurs suffisamment averti de changer de ton; il a préféré s'en tenir là. Quant à ce qui touche mes « sophismes » relatifs aux lettres fondamentales et dérivées, il lui paraît inutile de les discuter, et voilà pourquoi :

« M. le professeur Steindorff appela entre autres l'attention sur ceci : Halévy fait venir 𐤀 de 𐤁. Manifestement (?), il ne connaît les hiéroglyphes que par les tables d'écriture[2], autrement il aurait su que 𐤁 n'a cette position que dans les types fondus pour l'imprimerie européenne, tandis que les Égyptiens ont toujours écrit 𐤁, et non 𐤁. Je suis sûr qu'avec son ergoterie naturelle d'autodidacte (*bei seiner echt autodidaktischen Rechthaberei*), et en raison de l'arbitraire avec lequel il modifie les caractères égyptiens en faveur de son hypothèse, 𐤁 aussi lui prêtera une position convenable, et il en dérivera 𐤀, mais, pour d'autres personnes, une nouvelle considération sur la « théorie Halévy » serait superflue. » Il a oublié que, d'après la « théorie Halévy », les Phéniciens faisaient précisément usage de principes de symétrie très analogues à ceux des scribes modernes; par conséquent, la forme 𐤀 a dû être retournée, en conformité avec les autres caractères qui ont *tous* leur haste à droite et leur triangle à gauche. Contre le dogme de l'immobilité absolue de la lettre modèle témoignent les formes archaïques du lambda et du sigma. Le premier signe, 𐤋 (égéen), est le lamed phénicien 𐤋 renversé, le second est le phénicien 𐤔, d'abord complètement renversé en 𐤔, puis dressé debout, 𐤔, et restant ainsi définitivement. Le changement de 𐤀 en 𐤀 n'affectant que la direction, est aussi insignifiant que le caprice du boustrophédon. M. L. affirme que les Phéniciens ne se

1. Fait relevé dans la *Revue Sémitique*, 1902, p. 345 : « Telle est la plaidoirie faite de chicanes et de coups d'épingle par laquelle notre adversaire a voulu assaisonner la discussion d'un problème scientifique d'une si haute importance ! »

2. Et les monuments hiéroglyphiques du musée du Louvre et le superbe obélisque de la place de la Concorde sont-ils donc mis sous clé?

sont pas permis de pareilles libertés; c'est son sentiment personnel, nous le respectons, mais comme il ne l'étaie d'aucune preuve, il n'a pas le droit de traiter l'opinion contraire, appuyée sur des analogies multiples[1], comme un produit de la pure fantaisie, et cela d'autant moins que son explication des lettres safaïtes n'est que la mise en pratique de la « théorie Halévy » et que le changement dans la position de plusieurs y est admis d'emblée (*Eph.*, p. 27-33).

En ce qui concerne le rappel à ma *tare d'autodidacte*, on aurait pu me toucher beaucoup plus sensiblement en disant que j'ai l'âme toute barbouillée du péché originel. Sous cette forme *charitable*, cueillie sur le chemin de Damas, la chose n'est pas strictement exacte, car depuis le quart de siècle que je professe à l'École des Hautes Études, j'ai eu le temps d'apprendre et j'ai effectivement appris pas mal de choses de mes élèves. Cependant ma blancheur scolaire ne doit pas être tout à fait étrangère à la mauvaise humeur dont M. L. fait preuve à mon égard. Ici, je dois passer à la question de Baᶜalsamîm. La mention de ce dieu dans les cunéiformes est bien connue des assyriologues; M. L., qui ne s'occupe pas d'assyriologie, a écrit dix-huit pages pour prouver qu'il date tout au plus de l'époque perse. Je n'ai pas eu de peine à lui signaler l'erreur matérielle de son hypothèse en lui indiquant le passage cunéiforme qui le mentionne (*R. S.*, 1903, p. 367). Dans le présent fascicule, il est obligé de reconnaître son erreur, mais il se garde bien de dire qu'il me doit ce revirement. Le silence se répète de même à propos de sa transcription de *Samemroumos* par שמי מרום, dont j'ai démontré l'inexactitude par le שמם רמם de la nouvelle inscription de Bodᶜaštoret[2]. Il s'est encore résigné à se rétracter, mais

1. Mon déchiffrement des inscriptions libyques ou berbères est dû à l'application de ce que M. Lidzbarski appelle dédaigneusement « la théorie Halévy ». En écriture libyque, le ג phénicien est couché et le כ est rendu par deux ג mis dos à dos et couchés; le ד se distingue du ר par un point diacritique, et le ח du ע par un trait additionnel. En Asie, l'alphabet arménien dérive du grec au moyen de modifications plus ou moins essentielles. Le même procédé a été mis en œuvre par les Hindous pour tirer leurs deux alphabets de l'écriture araméenne de l'époque alexandrine.

2. *Revue Sémitique*, 1902, p. 361. A propos de Belsamin, M. H. Po-

il le fait comme s'il y était arrivé de lui-même. En sa qualité de noble *allodidacte*, il lui semble probablement trop dur de devoir quelque chose à un roturier *autodidacte*! Dès lors, il va jusqu'à m'accuser de m'être emparé injustement de presque toutes les valeurs (*bis auf weniges*) des lettres safaïtes trouvées par Prætorius et Littmann[1]. Puis ma transcription provisoire des graffites proto-arabes de Huber n'est plus, selon lui, d'aucune utilité (p. 26), bien qu'aux pages 47-48 il y trouve lui-même une abondante matière à discussion relative aux noms théophores et aux formules de salutation! Enfin, mon interprétation de l'inscription de Bodᶜaštart est superbement passée sous silence, sous prétexte de transcription inexacte, bien qu'il ait eu ma rectification sous les yeux depuis les premiers jours de janvier dernier, c'est-à-dire six mois avant la publication de l'*Ephemeris* (7 juillet). Je suis tellement habitué à être l'objet de la complicité du silence que ce manège ne me déconcerte plus.

Quant aux savants égyptologues qui se sont déclarés contre ma théorie au congrès de Hambourg, je n'ai qu'un mot à leur dire : mon plus ardent désir est qu'ils mettent par écrit et aussi analytiquement que possible leur veto oral et trop sommaire en la circonstance. Ils trouveront en moi non le sectaire arrogant et incorrigible, mais l'humble aveugle qui ne demande qu'à voir, rien qu'à voir, *quffat ᶜoyyoûn*[2]!

J. HALÉVY.

gnon, consul de France à Alep, m'a montré la copie provisoire d'une inscription trouvée par lui, où ce dieu est plusieurs fois mentionné. Cette inscription, en quelque sorte datée par le nom d'un personnage qui y est mentionné, est de la fin du IXᵉ siècle avant l'ère chrétienne. M. Pognon se réservant de publier sa découverte ultérieurement, quand il jugera le moment venu, je ne crois pas pouvoir en dire davantage. Le nom divin est écrit בעל שמין. L'inscription a cette particularité que les mots y sont séparés par un trait. Notons, à titre de curiosité, que, pour M. Lidzbarski, *Baᶜal-Šamêm* ou *Beᶜél-Šamayin* pourrait bien être un titre de Hadad, et, comme celui-ci, d'origine hétéenne (*Eph.*, 1903, p. 122)!

1. La répartition est scrupuleusement faite *R. S.*, 1901, p. 319.

2. Les caractères hiéroglyphiques et phéniciens employés dans cet article nous ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

Une Rectification.

Sous le titre « Kachgar et Kharoṣṭhî », MM. O. Franke et R. Pischel viennent de fournir quelques remarques supplémentaires sur la question relative au rapport de la Kachgarie avec l'écriture kharoṣṭrî de l'Inde, question qui a fait l'objet d'une note publiée plus haut dans la *Revue Sémitique* (p. 155-179). Rappelons brièvement les deux aspects de la question telle qu'elle a été soulevée par M. Sylvain Lévi. D'une part, M. Lévi, s'appuyant sur le témoignage de l'auteur chinois Hoei-Yuan que la ville de Chou-lé ou Kachgar s'appelait anciennement *K'ia-lou-šou-tan-lé*, identifie ce nom avec le sanscrit *Kharoṣṭra*, et il en conclut que l'écriture *kharoṣṭrî* était originaire de la Kachgarie. D'autre part, M. Lévi fortifie sa théorie en trouvant dans le peuple barbare des Cynocéphales, mentionné par Ctésias sous le nom de *Kalystrioi*, précisément les ancêtres du pays de Kharoṣṭra ou Kachgar, et nullement un produit du Gandhara comme je le soutiens depuis de longues années. Dans ma réponse, j'ai fait valoir d'abord que le nom de *Kharoṣṭra-K'ia-lou-chou-tan-le* atteste seulement l'extension prise par l'écriture indienne en Kachgarie à une certaine époque, assez tardive d'ailleurs, mais non pas qu'elle y a eu son origine. En second lieu, j'ai montré : 1° que le terme *Kalystra* (d'où *Kalystrioi*) répond plutôt au vocable iranien *khrafstra*, « mauvais, vil » ; 2° que le terme indien *Kharoṣṭra* n'est qu'une *adaptation sanscrite* du mot iranien, et 3° que ce terme altéré, mais conservant le sens péjoratif de son original, est devenu d'une part la désignation de la Kharoṣṭrî comme une écriture inférieure à la brahmî, de l'autre, la désignation de la Kachgarie, par suite, d'après Hoei-Yuan, du mauvais naturel de ses habitants. D'un autre côté, l'origine kachgarienne de la Kharoṣṭî a été également contestée par MM. Franke et Pischel qui maintiennent la forme traditionnelle kharoṣṭhî, qu'ils font venir du nom de son inventeur, Kharoṣṭha (lèvres d'âne), et rejettent d'emblée comme de la pure fantaisie à la fois la donnée de Hoei-Yuan et celle de Ctésias. Ce procédé m'a paru trop commode, car ni l'auteur grec, ni l'auteur chinois n'ont pu inventer les mots qu'ils rapportent, et dont le dernier en a conservé en même temps la signification. J'ai ajouté de plus que le nom

de K^c^o-lo-to, que Hiouen-T^s^ang donne à un canton limitrophe de Kachgar, rappelle, lui aussi, le terme pracrit *Kharoṭṭa*, se ramenant au sanscrit *Kharoṣṭra*, ce qui prouve au moins que Kharoṣṭra peut être un nom de pays. Dès lors, le témoignage de Hoei-Yuan a l'air de mériter confiance.

C'est dans cet état que la discussion est restée au mois d'avril dernier. Dernièrement, les savants allemands sont revenus à la matière en ajoutant une série de renseignements utiles, mais qui modifient quelque peu leurs anciennes vues. Ils reconnaissent maintenant la légitimité de la forme *Kharostra* ainsi que l'exclusion de tout arbitraire de la part de Hoei-Yuan, mais ils m'attribuent l'idée que cet auteur avait déduit le sens de « mauvais » pour *K^c^ia-lou-chou-tan-lé* du terme iranien *khrafstra*, hypothèse qu'ils repoussent pour la raison que le susdit auteur annote formellement que *Kia-lou-chou-tan-lé* est un terme sanscrit (*fan*). J'ai le regret de devoir déclarer que c'est un simple lapsus de leur part. Une pareille faute de démarcation n'est pas dans mon genre. J'ai dit à plusieurs reprises que les auteurs indiens postérieurs n'ont connu que la forme *adaptée* sanscrito-pracrite *Kharoṣṭra-Kharoṭtha* et qu'ils ont cherché à l'interpréter par le sanscrit, mais que cette forme nouvelle pénétra en Kachgarie avec les moines bouddhistes à une époque où le sens transmis par le mot iranien originel y restait encore attaché, au point qu'ils étaient en mesure de le communiquer aux voyageurs chinois. Cette rectification faite, je vois avec plaisir que mon explication de *Kalystrioi* n'est pas ébranlée; reste pour eux la tâche difficile de trouver un autre mot sanscrit ordinaire comportant le sens de « mauvais » que Hoei-Yuan lui assigne. D'après M. Franke, *K^c^ia-lou-chou-ta(n)-le* serait le sanscrit *kaluṣântara*, « possédant un cœur impur », ou *kaluṣadhara*, « portant l'impur » et même « montagne du péché (Berg der Sünde) ». Je ne pense pas qu'une telle dénomination pour un pays quelconque sera facilement acceptée. En Palestine même, une « montagne du péché » aura de la peine à être signalée. Au reste, dans un pays qui a été de bonne heure aussi copieusement édulcoré par les béatitudes bouddhiques que la Kachgarie, une « Montagne de la vertu » aurait été mieux en situation!

Encore un coup, si l'on veut maintenir l'origine *purement* sanscrite du terme géographique *Kharoṣṭra* et conjointement avec la traduction de « mauvaise nature » transmise par Hoei-Yuan, il faut l'appuyer par une étymologie moins théologique et plus terre à terre. Nous nous inclinerons volontiers quand on l'aura trouvée. J. HALÉVY.

Variétés.

Plus haut, à la page 269 de la *Revue Sémitique*, j'ai qualifié mes rapports avec M. Oppert par la phrase suivante : « Depuis bientôt trente ans, j'ai l'honneur de recevoir ses bordées injurieuses partout où il trouve l'occasion favorable : à l'Institut, à la Société des Études juives, à la Société asiatique et jusque dans la rue. » J'ai mis le verbe au présent parce que je me doutais bien que M. Oppert n'avait pas l'intention de mettre fin à ses tentatives d'intimidation. Mes prévisions ne m'ont pas trompé. Le 28 juin dernier, il est venu me chercher querelle à la Société asiatique à propos de la question sumérienne. Je l'ai alors invité à tracer sur le tableau une *demi-douzaine* de mots sumériens avec leurs correspondants turco-hongrois, et je lui ai donné ma parole d'honneur que, si ses comparaisons sont justifiées au point de vue de la philologie scientifique, je renoncecerai instantanément à ma protestation trentenaire et je reconnaîtrai publiquement mon erreur. Il va sans dire que le *père* du sumérien déclina cette invitation. N'est-ce pas abominable qu'on ne le croie pas sur parole! Lui qui « est *tout* », va-t-il se justifier au rappel d' « Halévy qui n'est rien »! Toutes les bases de la société seraient ébranlées s'il avait la faiblesse de céder, car il tient avant tout à faire croire à l'orientalisme français *que la question sumérienne n'existe pas*. Mais le châtiment de mon audace ne devait pas tarder à venir. Deux jours après, M. Oppert, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et délégué à plusieurs congrès savants, m'a envoyé ses foudres vengeresses sous la forme d'une *lettre anonyme* pleine d'injures et d'insolences! J'ai reconnu son écriture du premier coup, en me rappelant qu'au début de la question sumérienne il m'avait déjà régalé de deux missives analogues et également *anonymes*. Le procédé m'avait paru tellement

ignoble que, pendant trente ans, afin de ménager des susceptibilités dignes de tout respect, je n'en ai parlé à personne. Maintenant que le vilain jeu recommence de sa part, je n'hésite plus à le dévoiler. Je m'abstiendrai seulement de le qualifier; tout homme honnête le fera à ma place.

Passons à des choses moins déplorables et examinons de plus près les récentes assertions de M. Oppert.

I

GOUDEA SAVAIT-IL L'ASSYRIEN?

M. Oppert répond par un « non! » énergique :

« Le poème curieux de Goudea date des temps antisémitiques, c'est-à-dire au plus bas du milieu de cinquième millénium avant l'ère chrétienne. Nous sommes forcés d'admettre cette date relativement reculée à cause de l'absence absolue de tout élément sémitique dans ces documents très développés. *Goudea ne savait pas l'assyrien*; nous n'avons pas le moindre droit de prétendre le contraire. »

Je crains que M. Oppert ne reste seul de son opinion. M. Jensen, le premier traducteur de l'ensemble des inscriptions de Goudea et sumériste convaincu, a avoué sans ambages qu'il est absolument impossible d'affirmer que ces textes ne doivent pas être lus en sémitique, et que, dans tous les cas, il a découvert le dissyllabe *na-qid* qui est l'assyrien *naqidu* (héb. נוֹקֵד), « berger, pasteur », ce qui prouve que les Sémites étaient déjà alors en Babylonie[1].

Dans les derniers temps, MM. Winckler, Zimmern et Bezold, dont le sumérisme n'est certes pas suspect, forcés par l'existence de mots sémitiques dans les anciens textes sumériens connus, admettent que la disparition des Sumériens date des

1. M. Hilprecht dépeint très bien cette première impression que les inscriptions de Goudea avaient faite sur les assyriologues en quête de textes rédigés par des Sumériens : « Ces inscriptions ont été saluées par des assyriologues comme les premiers documents authentiques d'une période où le sumérien était encore une langue parlée, encore que déjà très influencé par la grammaire et la lexicographie de leurs conquérants sémitiques » (*Explorations in Bible Lands during the 19th Century*, p. 237).

époques préhistoriques. C'est reconnaître que tous les textes sumériens, inclusivement ceux de Goudea, ont des Sémites pour auteurs.

Il y a plus. Le regretté Amiaud qui avait montré une acerbité extraordinaire à l'égard de l'antisumérisme, a cité au cours d'une étude[1] un passage des inscriptions de Goudea dont je ne donnerai que la phrase essentielle. Et voilà ce qu'il a écrit : « Statue E (col. 9, 1, 6 et suiv). *Ki gub-ba-bi lŭ nu zi-zi! sa-dug-bi lŭ la ba-ni-lal-e* : « Que personne ne l'enlève du lieu de son installation ! que personne ne transgresse ses prescriptions ! » Il s'agit de prescriptions (ass. *sattuqqi*) qui sont en effet inscrites sur la statue, et qui instituent des offrandes périodiques à la déesse Bau. — J'appelle l'attention sur la négation [sémitique] *la* de la ligne 12, à côté de la négation [sumérienne] *nu* de la ligne 10[2]. »

L'excellent assyriologue constate sans hésitation aucune un fait de mélange de langues surprenant du temps de Goudea : à cette époque antique (au ve millénaire, selon Oppert) les Sumériens avaient déjà emprunté aux Sémites la négation *la* et l'employaient à côté de leur négation indigène. Depuis lors, M. H. Pognon a mis hors de doute que l'idéogramme SA-DUG (-GA) représente le mot assyrien réel *sadduqu* (*saddugu*), tiré de la racine sémitique commune צדק, qui, de la conception primitive de « être constant », a passé au sens moral de « être juste, vertueux ».

Voilà ce qui a été reconnu et publiquement proclamé dès le 29 janvier 1887 par Amiaud, dont la sûreté en fait de traductions sumériennes était alors l'objet d'une admiration générale. Personne parmi les assyriologues étrangers n'a soulevé le moindre doute à cet égard depuis lors, parce que le fait crève les yeux et défie toute contestation.

M. Oppert seul n'a rien lu, n'a rien appris, et se faisant un titre de gloire de son érudition lamentablement arriérée, ose affirmer sur sa propre autorité que Goudea ne sa-

1. *Journal Asiatique*, 1902, p. 553.

2. *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 1888, p. 4-19. Voir mes remarques dans le 8e fascicule des *Recherches bibliques* (tirées à part) p. 357-361.

vait pas l'assyrien, et que, par conséquent, il n'y avait pas encore alors de Sémites sur le sol de la Babylonie!

II

L'excellente traduction du cylindre A de Goudea par M. François Thureau-Dangin a donné lieu à une véhémente sortie de la part de M. Oppert. Le savant travail du jeune assyriologue avait de quoi offusquer la vanité du *père du sumérien*, qui proclame *urbi et orbi* : « Je suis les assyriologues! » Il y avait une abomination de plus : M. Thureau-Dangin est antisumériste! Le monde allait s'enfoncer dans l'abîme, M. Oppert va le sauver. Il commence par répandre partout que M. Thureau-Dangin non seulement ne sait pas l'assyrien[1], mais que sa traduction ne forme qu'un barbouillage confus. Puis il prend sa bonne plume cicéronienne et livre au monde ébahi une nouvelle transcription du texte accompagnée d'une version latine qui est naturellement pour lui l'*ultima ratio* de la perfection. Mais, à une œuvre aussi remarquable, il faut une introduction digne d'elle qui apprenne au lecteur la nature de la langue dans laquelle les textes de Goudea sont rédigés. L'annonce de l'apparition de ce travail dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres m'a causé un vif plaisir, espérant que M. Oppert comblerait les lacunes de sa courte note du *Journal asiatique* et fournirait de nouvelles preuves en faveur du touranisme du sumérien. Devant des preuves de bon aloi et exposées avec méthode et clarté, mon opinion personnelle s'évanouit bien vite, sans me laisser une ombre de regret. Malheureusement, mon espoir a été complètement déçu. La susdite introduction répète purement et simplement une partie des vocables sur lesquels la théorie touranienne a été fondée il y a plus d'un demi-siècle, et, ce qui pis est, dans un désordre parfait, introduits dans des passages se rapportant à des sujets différents. La pensée de l'auteur

1. Il se comporte avec la même grossièreté à l'égard de tous les autres assyriologues dans sa note du *Journal asiatique* relative au prétendu *Yahwé-él* de Delitzsch; il se vante d'être seul capable de faire la traduction de la tablette qui contient ce nom!

semble être qu'un seul de ces mots serait suffisant pour forcer la conviction. Il ne peut donc pas lui déplaire que nous réunissions tous ces vocables en faisceau solide et imposant si ces qualités leur reviennent de droit. Pour la clarté de l'examen, nous les diviserons en mots turcs et en mots hongrois.

a) *Mots prétendus suméro-turcs.*

1. Sum. ***din-gir***, « dieu » = t. ***tangri***, ***tengri***, « dieu ».

La comparaison ne repose que sur une assonance superficielle. Le mot turc vient de ***tang*** + ***ri***, composé signifiant « lueur, aurore + direction[1] » et désigne primitivement « le ciel » ; le composé « sumérien » signifie seulement « dieu », jamais « ciel », qui s'épelle ***an-na***. Selon le témoignage formel d'une tablette lexicographique, son modèle assyro-babylonien est ***digîrû*** = ***dagârû***, « protecteur » (r. דגר), cf. ***hilibu***.

2. Sum. ***ad***, « père » = t. ***ata***, « père ».

Des gloses formelles attribuent à ***ad*** le sens simultané de « père, mère et frère », ce qui rend fallacieux tout rapprochement avec le turc ***ata***, voire même tout caractère de mot réel. Comme idéogramme de proche parenté en général, il est tiré de ***adu***, « alliance », ou peut-être de ***atu***, particule d'appartenance. D'autres étymologies sont encore possibles et nous ne sommes pas obligés de les deviner avant qu'une heureuse trouvaille nous en donne la clé. Notons par surcroît que les textes archaïques ont pour « père » le signe simple ***ab***, qui est en même temps le symbole primitif de ***ad*** et le représentant du sémitique ***abu***.

3. Sum. ***a-a***, ***ai*** (?), « lune » = t. ***ay***, « lune, mois ».

Le sens de « lune » pour le sumérien ***a-a***, ***ai*** n'existe pas ; c'est l'idéogramme d'une déesse, épouse du soleil, et n'est certainement pas la lune : un couple qui vit séparé durant trois cent soixante-cinq jours par an serait trop mal assorti pour l'imagination populaire. Au point de vue de la saine philologie turco-finnoise, le turc ***ay***, « lune », doit être ramené à une forme primitive ***kvay***, dont les consonnes initiales se sont conservées :

1. Le suffixe *ri* figure aussi dans *ileri*, « en avant », *yoqari*, « en haut », *aïyri*, « au delà », etc.

la palatale dans le finnois *kuu* (= koû) et dans le magyar *ho(ld)*, la semi-voyelle *v* dans l'*u* et l'*o* des vocables finnois-magyars et dans la forme tchouvache *ôi(kh)*. On voit d'ici la vanité de vouloir établir un rapprochement qui ferait du sumérien *aï* un mot plus usé que son correspondant moderne dans la plupart des dialectes touraniens qui se parlent encore de nos jours !

4. Sum. *ḫu*, abrégé de *ḫu-še*, « oiseau » = t. *kouch*. « oiseau ».

L'élément *še* signifie « grain, céréale », ass. *šeu* (שְׂאוֹר); l'idéogramme *ḫu* seul désigne l'oiseau, naturellement un oiseau spécial dont le nom assyrien commençait par *ḫu*.

b) *Mots prétendus suméro-hongrois.*

1. Sum. *ši*, forme entière *ši-la*, « œil » = hong. *szem*, « œil ».

Notons d'abord que, dans son ancien ouvrage, M. Oppert ne mentionne pas la forme *šila* ; l'équation primitive était sum. *ši* = hong. *szem*. Ce n'est que lorsque je lui ai fait remarquer que *szem* a perdu un *l* moyen, conservé dans le finnois *silmä*, qu'il a ajouté la finale *la* ; il a seulement négligé, et pour cause, d'en indiquer la source. Personne d'ailleurs ne croira que le sumérien avait déjà perdu six ou sept mille ans avant notre ère les deux consonnes *lm* que les langues finnoises modernes ont conservées. Enfin, l'idéogramme *ši*, conformément au génie de l'assyrien *inu*, signifie à la fois « œil » et « part, partie » ; au finnois-magyar *silmä-szem*, cette dernière signification est absolument étrangère.

2. Sum. *pi*, forme entière, *pi-ga*, « oreille » = hong. *fül*, « oreille ».

Entre *piga* et *fül*, il n'y a n'analogie que pour la lettre initiale *p* et *f*; pour l'autre consonne, la différence est tranchante. Le hongrois *fül* constitue d'ailleurs une réduction tardive de la forme primitive *korva* qui subsiste en finnois. La forme intermédiaire se constate dans le turc *kulak*, tchouvache : *kula*. En ce qui concerne la sémantique, on trouve de nouveau que conformément au génie assyrien, l'idéogramme *pi*, comme le mot réel *uznu* (אֹזֶן), signifie en même temps

« oreille » et « entendement, intelligence » ; les mots finno-turcs pour « oreille » restent étrangers à cette dernière acception.

3. Sum. *ḫa*, forme entière : *ḫa-na*, « poisson » = hong. *hal*, « poisson ».

L'analogie de *ḫa-na* et *hal* est déjà en elle-même trop faible pour servir de base à une thèse ethnographique et philologique d'une telle importance. Puis l'originalité du *l* est attestée par le témoignage concordant du finnois *kala* et du turc *baly(k)*. L'initiale turque prouve en outre que la forme primitive turco-finnoise était quelque chose comme *khbal* ou *khval*, ce qui détruit toute l'assonance apparente avec le *ha(na)* cunéiforme. Enfin, la lecture sumérienne *ḫa-na* est des plus douteuses, et il y a des raisons pour qu'on lise *nun-na*, car *ha* a aussi la valeur de *nun* = as. *nunu* (aram. נונא), « poisson ».

Voilà les assises sur lesquelles M. Oppert avait échafaudé, il y a cinquante ans, sa thèse philologique et ethnographique qui attribue à une race allogène du haut nord l'écriture et la civilisation millénaire de la Babylonie. Fort de sa propre autorité et ne doutant de rien, il nous décrit aujourd'hui même la migration touranienne comme s'il y avait assisté :

« A une époque très reculée, qu'on ne peut fixer même à quelques milliers d'années près, un peuple, allié aux races ougriennes et tartares, descendait de la Haute Asie pour arriver, a travers les pays de l'Aral et de la Médie, dans les régions arrosées par le Tigre et l'Euphrate. Parti des contrées de l'Asie centrale, il avait apporté de cette *officina gentium* les germes d'une civilisation qu'il devait développer plus tard sous le ciel plus propice et plus clément de la Mésopotamie. »

Phrases creuses et affirmations incontrôlables après quoi il ne reste qu'à tirer l'échelle. J. HALÉVY.

SUPPLÉMENT

Je me vois dans l'obligation de rectifier une foule d'assertions que je trouve à la page 3 de l'extrait de l'article des *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Je les résume dans la plus grande concision.

a) « L'expression *lišan sumeri*, « langue sumérienne », se trouve dans les textes assyriens. »

Non, elle ne se trouve nulle part, pas même dans le fragment signalé par M. Pinches auquel on fait allusion.

b) « Le langage touranien de la Susiane est nommé incorrectement par les Assyriens la langue d'Élam. »

Non ! Le susien non sémitique ou anzanite n'est pas touranien, et chez les Assyriens, « Élam » est pris dans un sens purement géographique.

c) « Les insciptions assyriennes désignent l'idiome *élamite* sémitique par le mot *kassu*, « cissien ». »

Non ! c'est le résultat d'une interprétation erronée.

d) « Dans les textes unilingues, le *Sumer* est appelé *ki-en-gi*, *kingi*, « pays du vrai seigneur ». »

Non ! *Ki-en-gi* est primitivement un quartier de la ville de Lagaš consacré à la divinité locale ; l'application de ce nom à la Babylonie du sud est un fait postérieur.

e) « Pour le *sumérien* on réserve l'idéogramme *subartu* dans les dictionnaires polyglottes. »

Non ! *šubartu* n'est pas un idéogramme, mais un mot réel, non pas du *sumérien*, mais d'un canton élamite.

f) « Outre *Subartu*, le *Sumer* est désigné par les noms *Sunir*, *Sanir* et *Sumur*. »

Non ! Ces localités sont situées dans l'Élam et non pas en Babylonie.

g) « Le nom de Sumer se trouve dans la Bible, sous le nom un peu défiguré de *Sinᶜar*, *Sennaar*. »

Non ! Dans la Genèse, *Sinᶜâr* est la plaine de Babylone et n'a rien à voir avec l'Élam, qui est situé à l'est du Tigre.

h) « Si les Septante n'ont pas écrit *Sengar*, mais *Sennaar*, c'est en vue de rendre possible l'allusion à *Sennahar*, « les deux fleuves ». »

Non ! « deux fleuves » se dit en hébreu *naharaïm*, et jamais *sennahar* ; il faudrait au moins *šenê nehârîm*.

Et nunc assyriologi intelligite !

J. H.

BIBLIOGRAPHIE

Ephemeris für semitische Epigraphie von Mark Lidzbarski. Zweiter Band. — Erstes Heft. Mit einer Schrifttafel und 6 Abbildungen im Text. Giessen. J. Ricker'sche Verlags-Buchhandlung (Alfred Töpelmann). 1903. 5 Marks. — A *Text-Book* of North-Semitic Inscriptions, Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish, by the Rev. G. A. Cooke, at the Clarendon Press, 1903.

L'*Ephemeris* est toujours attendue avec impatience par les sémitisants, parce qu'ils sont sûrs d'y trouver, outre les savantes études de l'auteur, des notions précises sur le progrès réalisé, pendant l'année écoulée, dans l'épigraphie et l'archéologie de toutes les branches du sémitisme, à la seule exception de l'assyriologie. Le cahier qui vient de paraître justifie sa bonne renommée. Nous l'avons lu avec d'autant plus de plaisir que nous y avons trouvé des sujets qui avaient amené un sérieux désaccord entre nos vues réciproques, et si les réponses à plusieurs des questions posées dans cette *Revue* et au congrès de Hambourg à propos de l'origine de l'alphabet ont été remplacées par un langage personnel qui ne peut frapper que celui qui le tient, j'ai eu par contre la satisfaction de voir que mes dernières remarques ont fait impression sur M. L., qui s'est vu obligé d'abandonner bon nombre de conclusions hautement panachées dont je lui avais démontré l'inexactitude. Cette liberté de la critique, je la veux pour tous, et en première ligne contre mes propres opinions scientifiques, mais qu'on prenne garde de chercher des arguments de hors-d'œuvre. La morgue et le dédain ostensible à l'égard de l'adversaire constituent les symptômes infaillibles de la mauvaise qualité de la cause défendue.

L'article de fond est, à mon avis, l'étude la plus remarquable qui ait jamais été faite sur les déformations populaires des noms propres chez les peuples sémitiques. Ces noms déformés, dits hypokoristiques, sont en majorité abrégés des formes ordinaires par l'abandon d'un de leurs éléments et sont très usités dans toutes les langues anciennes et modernes pour appeler les personnes familières et les enfants à titre de caresse, parfois même de mépris. Un grand nombre de formes onomastiques qui paraissent irrégulières, comme *Yosê* de *Yosêph*; *Eliqâ* de *Eliqâm*, etc., viennent de ce fait. J'hésite à tirer יוֹשָׁה de יוֹשָׁפָט, בַּעְנָא, בַּעְנָה de בַּעַלְנָתָן et שלמה de שלם + *x*, on songe plutôt à יאשה, à בעלחנא et שלמן. En araméen, les contractions sont encore plus avancées et le savant auteur en donne des exemples très variés. Nous posons un point d'interrogation à propos de la fonction attribuée aux désinences vocaliques de ces contractions. L'exclamation emphatique de la complainte est formée en arabe par la suf-

fixation d'un a long : وا زيدا, en pause وا زيداه; selon M. L., cet a serait identique avec l' a d'impulsion de סִיחָה, אֵלְכָה, et avec l'a de direction dans בַּיְתָה, בָּבֶלָה, voire même avec la terminaison de l'état emphatique des noms en araméen. C'est se lancer dans des spéculations visiblement hasardées. Dans ce cas, on est obligé d'affirmer, sans la moindre preuve à l'appui, que l'emploi comme accusatif du *a* sémitique appartient à un stage plus récent. Puis, la différence radicale de ces terminaisons est évidente. En éthiopien, que M. L. ne cite pas, l'affixe d'insistance a suit notoirement presque tous les mots d'une phrase énergiquement prononcée. C'est une particule exclamative qui pourrait être identique avec l'interjection du vocatif *ô*, l'hébreu הוֹי, אוֹי, source du וַי araméen et du وا arabe, tandis que le *ha*, indice commun à l'accusatif et au génitif, ne peut remonter qu'au pronom הוא.

Dans la partie consacrée aux inscriptions nord-arabiques, M. L. me garde évidemment rancune. Mon mémoire sur ce sujet crie depuis 1877 son titre provisoire de « Essai sur les inscriptions du Safâ »; le deuxième porte depuis 1901 celui de « Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes »; l'un et l'autre déclarent à toute occasion qu'il ne s'agit que d'une première tentative de dissiper les ténèbres décennales qui rendaient ces branches épigraphiques impénétrables au monde scientifique. Jamais il ne m'est venu à l'idée d'avoir fait une œuvre définitive. Pour ne parler que des proto-arabes, voilà ce que j'ai écrit après avoir exprimé mes regrets de ne pouvoir mieux faire : « Les déboires sont dans notre destinée; acceptons-les donc philosophiquement et passons à notre tâche qui, aussi mal outillé que nous sommes, devient d'autant plus ardue et d'autant *moins rémunératrice. Contentons-nous de peu* »; l'index, presque tout onomastique, est formellement donné comme « vocabulaire *provisoire* »; les dernières remarques, enfin, disent littéralement : « L'incertitude qui domine ce *premier essai* de déchiffrement ne permet de formuler aucune conclusion tant soit peu générale. Il faut se contenter d'observations matérielles concernant de menus détails d'une aridité exaspérante. Je les ai retardées autant que possible dans l'espoir que la publication du nouveau recueil safaïtique de M. Dussaud, d'une part, et celle des inscriptions proto-arabes de MM. D. H. Müller et Littmann, d'autre part, me mettrait en mesure de fournir, outre les *corrections indispensables*, quelques vues générales et historiques. Mon attente ne s'étant pas réalisée, je suis obligé de clore cet *essai* d'une manière *peu satisfaisante.* » Maintenant, comment nommer équitable le jugement définitif de M. L., qui non seulement dénie toute utilité à mon essai, mais va encore à me demander compte des groupes inintelligibles que j'ai dû

laisser sans les analyser? Est-ce que le récent travail de M. Littmann sur le safaïte n'en contient pas de pareils? Et comment qualifier l'énoncé suivant : « Personne de ceux qui s'intéressent à ces textes ne se contentera des transcriptions d'Halévy, avec leurs séparations de mots arbitraires, elles sont même troublantes » ? Mais mon but était précisément qu'on ne se contentât pas de cette transcription et qu'on travaillât à l'améliorer! Que M. L. s'attelle lui-même à déchiffrer une écriture inconnue, et il verra bien si, du premier coup, il ferait une œuvre parfaite! Il est vrai que médire du travail d'autrui est incomparablement plus commode que de le faire soi-même.

A propos de l'inscription d'Imroulqaïs, M. L. donne presque littéralement la traduction de M. Dussaud. Mes observations sur cette inscription[1] et mon nouvel examen du texte de Bodaštoret[2] semblent être restés inconnus à l'auteur. Le répertoire est très abondant en textes phénico-araméens et grecs, livrant de bonnes contributions à l'onomastique de la Syrie et de l'Afrique.

La partie sabéenne fournit en premier lieu (p. 94-98) une inscription inédite dont la photographie a été communiquée à M. Lidzbarski par M. Burchardt. Elle a été découverte dans un village nommé Ḥakir, situé à l'est de Yérim. Les bouts des lignes manquent el il y a aussi d'autres lacunes. Elle a trait à des constructions d'édifices fortifiés et abonde en termes techniques qui attendent l'explication d'un architecte ou d'un ingénieur orientaliste (L.). On y rencontre le terme אשמס à côté de אלאלת, « dieux, divinités » en général, ce qui corrobore l'idée que j'ai émise depuis des années que l'épithète שמס équivaut au phénicien רבת, « dame, déesse », et non pas à *Sonnengöttin*. דקיצן est un nouveau nom de mois et la date fournie est l'an 396 de l'ère qui part 115 ans avant J.-C. = 281 de notre ère. Le monogramme à gauche semble contenir le nom du roi Šammar Yuharᶜiš, שמר יהרעש. Ce fait met fin à la supposition contestée par moi que la ville de Nedjran est qualifiée de מדינת שמר dans l'inscription funéraire du roi arabe Imroulqaïs qui date de 328; à cette époque, Šammar était mort depuis longtemps. L'inscription C. I. S., IV, 46, offre la date 385 = 270 après J.-C. pendant le règne de Yaser Yuhanᶜim, père de Šammar Yuharᶜiš, et les deux mentionnent l'année de Mabḥuḍ, fils de Abḥaṣ, personnage en qui M. L. voit le premier archonte. Il est plus naturel de penser que Mabhuḍ était un contemporain qui exerçait deux fois l'éponymat à deux ans de distance. — P. 98-102. Inscription minéenne nouvelle (Gl. 1302) contenant cette phrase importante: ויום כבר סעד מען מצרן תנתי רגלני וסלם וופי שכד רצו סעד ושעב כתדם תנתי רגלניהן. Après avoir

1. *Revue sémitique*, janvier 1903, pages 58-62.
2. *Ibidem*, pages 48-57.

écarté l'opinion de M. Weber, qui rend (הן) כבר תנתי רגלני par « il a placé deux hommes comme *kabirs* sur les Minéens de Muṣran », penche à traduire « il a parcouru des deux pieds comme kabir la contrée de Maᶜîn Muṣran », voyage pendant lequel il aurait été exposé aux attaques imprévues; il passe même à rappeler les marches pédestres faites par Sennachérib (!), mais la raison de cette renonciation à la monture n'est pas donnée. Je traduis la phrase précitée : « Et au jour où Saᶜd était deux fois (pour la deuxième fois) kabir de Maᶜîn Muṣran et se portait bien et se sentait heureux parce que la faveur (le bon état) de Saᶜd et du peuple a progressé ces deux fois. » Pour רגלני, cf. שָׁלֹשׁ רְגָלִים (Nombres, XXIII, 28, 32, 33); comme רגל, le synonyme פעם signifie à la fois « pied » et « fois ». Ce passage paraît très favorable à l'idée de voir dans Maᶜîn Muṣran une localité yéménite formant groupe avec les trois autres villes minéennes : Maîn, Yathil et Qarnaou; Yuhariq semble être un nom de sanctuaire. — P. 105. צרי עם בן נעץ וחוכם בן קלי (l. 3). M. L.: « Au jour où ᶜAmm a protégé les Beni Naᶜḍ et Haukam les Beni-Qali » ; je crois que בן est ici égal à מן : « Au jour où ᶜAmm (l')a protégé contre le trouble (نعض) et Haukam contre la haine (قلى). » J'ignore ce que signifie וערב בעם נבע קלבן (l. 3-5), mais la traduction de L. : « und er..... mit übersprudelndem Herzen » sent trop le superlatif.

Ai-je besoin de dire expressément que ces critiques ne diminuent en rien la valeur réelle de l'*Ephemeris*? Nous avons le devoir de relever en toute sincérité les points qui nous paraissent insuffisamment prouvés, ainsi que ses tendances à l'infaillibilité, mais nous rendons hommage au savoir de l'auteur et nous applaudissons de tout notre cœur à son succès bien mérité.

Le Manuel de textes sémitiques du nord-ouest compilé par le Rev. G. A. Cooke sera d'un grand secours aux jeunes étudiants qui se vouent à cette branche philologique; mais le professeur fera bien d'expliquer plus amplement les notes trop concises du commentaire. Il aura encore soin de compléter, et même de modifier assez souvent, l'interprétation d'une foule de mots et de passages d'après les publications récentes dont l'auteur n'a pas tenu compte, entre autres les nombreuses études sur plusieurs de ces inscriptions qui ont vu le jour dans la *Revue sémitique* après 1893, la seule année qu'il mentionne. J'espère que, lorsqu'il les aura lues, il y trouvera matière à introduire dans la seconde édition, qui ne peut pas tarder beaucoup en raison de son utilité pratique. L'édition matérielle ne laisse rien à désirer.

Explorations in Bibel Lands during the 19th. Century by H. V. Hilprecht, with the cooperation of Lic. Dr. Benzinger, Prof. Dr. Hommel, Prof. Dr. Jensen, Prof. Dr. Steindorff. With nearly two hundred Illustrations and four Maps. Philadelphia.

A. J. Holma and Company, 1903. — Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient Gesellschaft. Heft 4. *Babylonische Miscellen.* Herausgegeben von F. H. Weissbach. Mit einem Lichtdruck, drei Figuren in Text und 15 autographischen Taffeln. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1903. — *Recueil de tablettes chaldéennes*, par François Thureau-Dangin. Paris. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte. 1903. — *Deux nouvelles lettres d'El-Amarna*, par V. Scheil (Extrait du Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. II). Le Caire. 1902. — Die Religion Babyloniens und Assyriens, von *Morris Jastrow*, jr. vom Verfasser volständig durchgesehene und durch Um- und Ueberarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Uebersetzung. 2. Lieferung. Giessen. J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) 1902-1903. Prix de la livraison : Mk. 1.50.

M. H. V. Hilprecht, principal membre de l'expédition américaine à Nippur (Nuffar) en Babylonie, vient de couronner son activité surprenante comme explorateur par un volume immense consacré à l'ensemble de l'histoire des découvertes épigraphiques faites au dernier siècle dans tous les pays qui ont joué un rôle notable dans l'histoire biblique (Bibel Lands). La partie la plus vaste, celle qui concerne les explorations en Assyrie et en Babylonie, a été élaborée par le savant éditeur lui-même et ne contient pas moins de 577 pages. L'exposé des fouilles de moindre envergure a été confié à d'autres auteurs compétents : la Palestine à M. le Dr. Benzinger (p. 581-622); l'Égypte à M. le professeur G. Steindorff (p. 625-690); l'Arabie à M. le professeur Fritz Hommel (p. 693-752); les nommés Hittites et leurs inscriptions à M. le professeur Jensen (p. 755-793). Un index général (p. 795-809) facilite les recherches, et quatre cartes géographiques d'une haute valeur complètent le précieux volume orné de deux cents illustrations de diverses natures. Notre revue ne comporte pas l'exposition du côté technique de la description, et il ne nous reste qu'à dire quelques mots sur les remarques théoriques qui entrent dans son cadre, et là encore il y a fort peu de matière à une critique intransigeante.

P. 281. La naissance de la question sumérienne n'est indiquée que par cette courte phrase : « The sumerien question arrose. » Il aurait fallu dire que, jusqu'à ma protestation de 1874, toute la littérature religieuse assyro-babylonienne était considérée comme rédigée par des Sumériens ou traduite du *sumérien*; que les anciennes dynasties babyloniennes n'étaient pas sémitiques, opinion qui est encore maintenue aujourd'hui même par M. Oppert, malgré la défection de tous les autres assyriologues sur ce point. — P. 515. Curieux optimisme à propos des monuments littéraires échappés à la destruction de l'ancienne bibliothèque de Nippur, commise par les

hordes anzanites. Si ces milliers de tablettes étaient restées intactes, les scribes ultérieurs les auraient recopiées et traduites en sémitique et l'on aurait ignoré l'immensité de la civilisation sumérienne au troisième millénaire avant notre ère. Voilà dans toute sa naiveté la hantise que les Sémites ont toujours vécu sur le legs des Sumériens. Les Grecs ont-ils fait recopier ou traduire les tablettes préhelléniques de l'ancienne civilisation égéenne et crétoise? cette question n'a même jamais été posée par la bonne raison qu'on suppose d'avance que les Hellènes étaient capables de se créer une civilisation par leur propre initiative. Pour les Sémites, la chose semble impossible. Le préjugé séculaire le veut ainsi! Passons. — P. 545. Un exposé historique bien étrange. Tout en reconnaissant l'impossibilité de tracer une ligne de démarcation entre les périodes sumériennes et sémitiques dans les strata présargoniques, on nous parle de nombreux siècles de rapports paisibles entre Sumériens et Sémites, au point que, même après l'absorption des premiers, aucun changement notable n'eut lieu dans la vie du peuple. Mais l'histoire véritable ne fournit aucun exemple qu'un peuple civilisé se laisse absorber par des hordes nomades sans opposer de la résistance et sans profiter de l'occasion de regagner l'hégémonie avec le secours de l'étranger. Des assertions de cette nature devraient être laissées au *père* du sumérien.

En réalité, les fouilles de M. Hilprecht, qui ne montrent aucun vestige de dualisme dans les objets mis au jour dans la couche présargonique jusqu'au niveau des eaux, c'est-à-dire jusqu'à la formation des premières agglomérations humaines sur le sol de Nippur, fournissent une preuve évidente et matérielle que les occupants préhistoriques de ce sol formaient une seule race ayant les mêmes usages et les mêmes aptitudes que les Sémites de l'époque historique. Jamais l'antisumérisme n'a reçu une confirmation aussi éclatante et aussi mathématique et devant laquelle les arguments tirés de l'unité de l'écriture et de la nature linguistique des idéogrammes apparaissent comme des détails secondaires. Nous considérons cette découverte comme formant époque pour la question sumérienne et nous en félicitons M. Hilprecht qui a oublié de s'en féliciter lui-même.

Nous n'avons rien de particulier à remarquer au sujet des bons résumés consacrés aux fouilles en Palestine et en Egypte. Mes doutes sur la localisation de la Nazareth évangélique (*Revue Sémitique*, p. 232-239) se rencontrent avec l'énoncé de M. Benzinger signalant la lacune béante de près de trois cents ans entre les plus anciennes traditions topographiques chrétiennes et le temps du Christ et des Apôtres (p. 582-583).

Les explorations accomplies en Arabie depuis la fin du XVIIIe siècle sont soigneusement décrites par M. le professeur Fritz Hommel, de

Munich. Assyriologue et sabéiste à la fois, il sait augmenter l'intérêt des résultats épigraphiques obtenus jusqu'à présent par d'ingénieuses comparaisons avec les données bibliques et cunéiformes. Il apprécie avec la plus grande impartialité les services rendus à l'épigraphie par les voyageurs qui, en parcourant les solitudes intérieures, ont réussi à sauver de l'oubli les témoignages de l'ancienne civilisation de ses habitants. M. Hommel a bien voulu attribuer quelque mérite au résultat de mon voyage; je lui exprime ma vive gratitude et je me rallie de tout cœur à ses regrets que les trésors épigraphiques rapportés par M. Ed. Glaser aient à attendre si longtemps leur entrée dans un musée ou dans la bibliothèque d'un riche collectionneur pour en faire ensuite profiter la science, car, d'après le peu que nous en savons, ces documents sont destinés à renouveler l'histoire des Sémites du sud et de leurs rapports avec les pays méditerranéens, surtout avec l'Égypte et la Syrie. M. Hommel a traité amplement ce côté des notions nouvelles, restées en arrière-plan jusqu'à ce jour, et bien que je les trouve encore insuffisamment démontrées et en partie même très contestables, je rends volontiers hommage à la sincérité de la conviction qui les a inspirées.

A propos de la dernière partie, consacrée à l'épigraphie si mystérieuse attribuée aux Khittites, M. le professeur Jensen semble s'être donné la tâche unique de polémiser contre tous ceux qui hésitent à admettre d'emblée sa théorie d'après laquelle ces textes sont rédigés en proto-arménien. Il eût été plus simple de donner la transcription d'un ou deux textes accompagnée d'une traduction et de quelques notes explicatives. Les lecteurs s'intéressent fort peu aux spéculations préliminaires et ne demandent qu'à connaitre le résultat final. C'est précisément cette partie qui ne s'y trouve pas, et ni les dizaines d'étymologies archaïques ni les conjectures relatives à l'histoire et à la religion de ce peuple mystérieux ne sont de nature à l'en dédommager.

M. H. Weissbach contribue à la littérature cunéiforme par une superbe édition d'un choix de textes découverts pendant les trois premières années de l'expédition allemande à Babylone. Le recueil, trop peu volumineux pour notre insatiable curiosité, renferme des pièces dont la haute importance s'impose par les nouveaux résultats historiques et archéologiques auquels il donne lieu. Parmi les faits les plus remarquables, je signalerai la découverte d'un nouveau roi d'Isin (n° 1), contemporain de la première dynastie de Babylone (vers 2200). Le texte sumérien vient d'un roi nommé *an-en-zu-magir* = Sin-magir, « Sin favorise »; si l'élément sémitique *magir* était indiqué par un idéogramme, le roi aurait pu être pris pour un « Sumérien » pur sang. L'histoire profitera de la discussion relative aux deux Kurigalzu et aux trois Kadašmanarbê de la dynastie kaššite (p. 3-6). Un galet de diorite livre un nouveau roi Ulabura-

riyaš, fils de Burnaburariyaš, comme roi du pays de la mer, c'est-à-dire de la Babylonie maritime. Ces noms rappellent ceux des rois kaššites Ulamburiaš et Burnaburiaš, mais leur identité n'est pas tout à fait prouvée (p. 7-8). Un intérêt particulier réclament les inscriptions de Šamaš-rêš-uṣur, gouverneur des pays de Suhi et de Maer sur le haut Euphrate, mentionnant divers travaux : élargissement du canal de Ṣuḫi, plantation de palmiers dans le jardin du palais de la ville de Ribaniš, et par ailleurs, érection d'un trône avec son marchepied dans le même endroit, construction d'une ville nommée Gabbari-kak (kal?), pourvue d'un temple consacré aux dieux Hadad, fils de Hadad, Šala (son épouse) et le Juge divin (Šamas?), et l'introduction de l'industrie de l'apiculture dans la ville nouvellement construite (p. 9-15). Le nouveau texte de Nabopolassar montre que ce roi était d'origine plébéienne (p. 20-23). Au moyen du fragment nouveau de l'inscription de Bisoutoun (p. 24-26) et du duplicat du syllabaire *b* (27-31), on peut corriger les textes édités. Suivent trois documents religieux, dont le plus important contient le rituel usité pour la reconstruction de temples (p. 32-35). Les autres sont un hymne à Marduk et une amulette contre la démonesse Labartu (p. 36-43). Le dernier texte est un contrat relatif à la vente d'un terrain, plein de renseignements sur l'état économique de l'ancienne Babylonie. M. Weissbach peut se féliciter de cette importante contribution. L'exécution des bas-reliefs et des planches atteint la perfection.

Les matériaux pour l'étude des plus anciennes époques de la Babylonie se sont tellement accumulés par suite des découvertes de Sarzec à Širpurla ou Lagaš qu'ils menaçaient de devenir inutilisables; le travail méthodique et infatigable de M. Francois Thureau-Dangin a su apporter de l'ordre et de la lumière dans ce chaos immense. Son recueil de tablettes chaldéennes reproduit le texte de quatre cent treize tablettes, réparties en six séries correspondant à autant de périodes historiques dont la première est antérieure à Ur-Ninâ et peut remonter au Ve millénaire avant notre ère. La note préliminaire sur le classement des tablettes dans un ordre historique est d'une clarté admirable. En dehors de l'intérêt archéologique peu ordinaire, une mine nouvelle s'ouvre à nous pour étudier la transformation de l'écriture pendant la plus ancienne période de son développement. La transition des formes linéaires en forme de clous procède par une gradation successive et régulière sans une ombre de solution de continuité, ce qui constitue la preuve mathématique de l'unité ethnique des scribes qui les ont rédigées. Ainsi, l'unité graphique va de pair avec l'unité de rédaction, et toutes deux repoussent au loin la prétendue immixtion de l'élement étranger ou sumérien créé par la précipitation des premiers déchiffreurs.

En même temps que ses textes désormais célèbres des fouilles de Suse, M. V. Scheil a publié, dans le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, deux nouvelles lettres d'El-Amarna. L'une de ces lettres a pour auteur Aššur-uballit, roi d'Assyrie, annonçant l'envoi de messagers et de présents ; l'autre vient d'un préfet palestinien nouveau, Yabi (יהב ?); il semble avoir gouverné une ville maritime. A noter le verbe phénicien *suhisti*, « j'ai levé » (סחסתי), qui rappelle peut-être l'hébreu שְׂחִיס, « levée spontanée des plantes » (Isaïe, XXXVII, 30).

M. Jastrow continue lentement, mais avec une suite régulière, l'édition allemande de son ouvrage anglais sur l'histoire de la religion de la Babylonie et de l'Assyrie. L'ouvrage premier est non seulement élargi et complété, mais parfois considérablement modifié dans le but de le mettre à la hauteur des récentes découvertes dues aux fouilles aujourd'hui presque permanentes en Mésopotamie et en Susiane. Les précautions sont d'autant plus urgentes que l'apparition de cet ouvrage clair, sobre et bon enfant fait table rase de toutes les spéculations sublimées de l'école dominante, y compris la fantaisie sumérienne, et s'astreint aux faits certains et contrôlables. Les livraisons 2 et 3 poursuivent l'exposé commencé des dieux babyloniens avant Hammurabi, qui forme le chapitre IV (p. 81-98), comprenant les personnages divins : Ištar, Nin-dara, Gal-alim, Nin-šah, Dum-šagga, Lugal-banda, Nin-sun, Dumu-zi-zu-ab, Dumu zi (le fameux Tammouz), Luggal-Erim, Nin-e-gal et Nin-gal, Nin-giš-zida, Din-pa-uddu, Nun-mar, Pa-sag, Nidaba, Ku-anna, Šid et Nin-agid-ha-du. Le chapitre V (p. 99-100) fait des considérations sur les déesses épouses ; le chapitre VI (p. 101-106) traite du panthéon de Goudea et d'autres princes babyloniens ; il est suivi d'un résumé au chap. VII (p. 107-109). Une nouvelle division est formée par le panthéon du temps d'Hammurabi qui constitue le chap. VIII (p. 110-158). L'exposé des divinités dans les registres des temples, des divinités de second rang du temps d'Hammurabi et des restes d'animisme dans la religion babylonienne termine la série à travers les chapitres IX (p. 159-170), X (p. 171-192) et XI (p. 193-200). Le reste de la troisième livraison (p. 201-224) inaugure l'exposé du panthéon assyrien, composé en grande majorité de divinités babyloniennes. On n'aura une idée exacte de cet énorme travail de coordination et de triage que lorsqu'on aura l'ouvrage entier, mais les importantes améliorations introduites dans ces trois livraisons montrent que le savant historien, indifférent aux critiques hâtives, cherche à faire une œuvre digne de la plus haute estime.

J. Halévy.

TABLE DES MATIÈRES

1893-1902

A

A-an, I, 286.
Abba Ennatu. Lettre d'—, VII, 257.
Abba Jean. Extrait de la vie d'—, 74e patriarche d'Alexandrie, relatif à l'Abyssinie, VI, 267, 366; VII, 76, 260.
Abd-Aširti, V, 255.
Abimélec. Alliance avec —, III, 193.
Abimilki, V, 132.
Abraham. — en Philistie, III, 125.
— Histoire d'—, V, 289.
— Renvoi des fils d'—, sa mort, III, 297,
— Visite des êtres célestes chez — et à Sodome, III, 112.
Abrahamides. Histoire des —, V, 289.
Abus. Quelques — assyriologiques, IX, 167.
Abyssinie. Extrait de la vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'Alexandrie, relatif à l'—, VI, 267, 366; VII, 76, 260.
— Traces d'influence indo-parsie en —, IV, 258.
Abyssiniens. Alliance des Sabéens et des — contre les Himyarites, IV, 64.
Académie des inscriptions et belles-lettres. Voir *Corpus inscriptionum semiticarum* et *Répertoire d'épigraphie sémitique*.
Accad, VIII, 308.
Aditi, VII, 30.
Adityas. Le groupe des—, VII, 26.
Adler (Cyrus) et Casanowicz (J. M.) *Smithsonian Institution, United States National Museum, Biblical Antiquities*, a *Description of the Exhibit of the Cotton States International Exposition* (compte rendu), VII, 192.
Adoua, VII, 260.
Adultère. L'épisode de la femme —, IX, 244.
Agadé. Un fragment de stèle de victoire d'un roi d'—, V, 166.
Aggée, II, 10-14; VI, 20.
Ai. Voir *Barrekoub*.
Aitugamma, V, 42.
Akhiakar. Tobie et —, VIII, 23.
Akizzi, V, 42.
Al, III, 89.
Alam-Sagad. Voir *Fasiladas*.
Albrecht (Dr. Karl), *Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen* (compte rendu), VII, 189.

Allah. Le prétendu dieu minéen —, I, 90.
Alexandrie. Extrait de la vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'—, relatif à l'Abyssinie, VI, 267, 366; VII, 76, 260.
Alliance. — avec Abimélec, III, 193.
— des Sabéens et des Abyssiniens contre les Himyarites, IV, 64.
Allu, III, 89.
Alphabet. La fixation définitive de l'— safaïtique, IX, 128, 220.
— Nouvelles considérations sur l'origine de l'—, IX, 356.
— Un dernier mot sur l'origine de l'—, X, 331.
Alvarez de Peralta (Dr. José A.) *Estudios de Orientalismo. I. Iconografia simbolica de los alfabetos fenicio y hebraico* (compte rendu), VI, 379.
Amanappa, V, 135.
Amarna (El-). Index des idéogrammes et des mots contenus dans les lettres babyloniennes d'—, III, 54, 147, 200, 306; index des noms propres *id. id.*, II, II, 308.
— Le profit historique des tablettes d'—, V, 36, 132, 255, 343.
Aménophis III. Règne d'—, V, 41.
Aménophis IV. Correspondance d'—, V, 351.
Ammon. Origine de Moab et d'—, III, 112.
Ammuniri, V, 135.
Amos, VI, 36.
— Le verset d'— cité par Jacques, X, 235.
Amshaspands. Les —, VII, 26.
Anahita, VII, 30.
Anatoliennes. Introduction au déchiffrement des inscriptions —, I, 55.
Antiquité. Histoires de l'— biblique, X, 301.
Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (Die). Compte rendu de cette publication, VII, 191.
Arabe. Épigraphie — d'Asie Mineure. Voir *Huart*.
— L'ôde — d'Ochkonwân, I, 259, 337.
Arabes. Les — dans les inscriptions sabéennes, VII, 146.
— L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des —, II, 242, 333.
— Note sur quatre inscriptions — d'Asie Mineure, VI, 75, 152.
— Nouvel essai sur les inscriptions proto-—, IX, 316; X, 61, 172, 269.
Arabisation. Note sur l'— des mots persans, IV, 266.
Arabissos. Une inscription araméenne d'—, V, 271.
Arad-Ḥiba, V, 258.
Araméenne. Le texte définitif de l'inscription architecturale — de Barrekoub, I, 84.
— Une inscription — d'Arabissos, VI, 271.
— Une inscription — de Cilicie, I, 183.
Aram-Naharaïm, II, 195.
Asie. Épigraphie arabe d'— Mineure. Voir *Huart*.
— Note sur quatre inscriptions arabes d'— Mineure, VI, 75, 152.
Arslan-Tépé. L'inscription cappadocienne d'—, IV, 366.
Arzanya, V, 12.
Assyriens. Deux documents — relatifs aux présages, I, 63, 218.
Assyriennes. Deux divinités — dans la Haute Syrie, IV, 188.

Assyriologie. Mélanges d'—, VIII, 377.
— Mélanges de critique biblique et d'—, II, 146.
— Notes d'—, VI, 142, 356; VII, 49; VIII, 150.
Assyriologiques. Quelques abus —, IX, 167.
Assyro-babylonien. Le nom de la Syrie-Phénicie en —, II, 185.
Auteur. L'— sacerdotal et les prophètes. Voir *Halévy, Recherches bibliques*.
Auteurs. Emploi d'expressions particulières aux — sacerdotaux du Tétrateuque, IX, 9.
Avesta. Influence du Pentateuque sur l'—, IV, 164.
Azira, V, 255.

B

Baalbek, I, 379.
Babylonian Expedition of the University of Pensylvania (The). Compte rendu de cette publication, IV, 287.
Babylonie. Le nom de la —, VIII, 308.
Babylonien. Le mot signifiant « boulanger » en —, VII, 267.
Babyloniens. Le rapt de Perséphoné ou Proserpine par Pluton chez les —, I, 372.
— Textes religieux — en double rédaction, IV, 150, 245, 344.
Babylonienne. Matériaux pour l'étude de la religion —, IX, 146.
— Le sumérisme et l'histoire —, VIII, 239, 308; IX, 7, 117, 234.
Babyloniennes. Index des lettres — d'El-Amarna, II, 308; III, 54, 147, 200, 306.
— Les tablettes gréco- — et le sumérisme, X, 241.
Bacher (Dr. W.). *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung* (compte rendu), VIII, 381.
— *Ein hebräisch-persischen Wörterbuch aus dem vierzehnten Jahrhundert* (compte rendu), VIII, 381.
Bæthgen (Dr. Friedrich). *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (compte rendu), VI, 95.
Balaam. Yahwé dieu de —, II, 206.
Balthasar et Darius le Mède, II, 186.
Barrekoub. La première inscription araméenne de —, III, 394; IV, 185.
— Le texte définitif de l'inscription architecturale araméenne de —, V, 84.
— Un bas-relief à inscription araméenne de —, III, 392.
Barth (J.). *Beiträge zur Suffixlehre des Nordsemitischen* (compte rendu), IX, 380.
— *Diwân des Umeir Ibn Schujeim al-Quṭâmî*, herausgegeben und erläutert (compte rendu), X, 286.
Barth. Opinion de M. — sur la question des écritures indiennes, IV, 53.
Bas-relief. Un — à inscription araméenne de Barrekoub, III, 392.
Basset (René). *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français* (compte rendu), II, 96.
Baumstark (Dr. Anton). *Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII Jahrhundert. Syrische Texte* (compte rendu), IX, 187.
Bechira, X, 12.
— et Judas Iscariote, X, 46.

Bechira. Les noms de Satan et de —, X, 41.
Beit-Arscham. Siméon de —. Voir ce nom.
Belit-Nêši, V, 258.
Benfeld (Dr. S.). *Der Talmud.* Sein Weisen, sein Bedeutung und seine Geschichte (compte rendu), IX, 85.
Benoliel (José). *Fabulas de Loqman,* vertidas em Portuguez e paraphraseadas em versos hebraicos (compte rendu), VI, 378.
Ben-Sira. Langue, style et croyances de —, V, 241.
Bent (J. Theodore) et Müller (Dr. D. H.). *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien* (compte rendu), II, 375.
Berg (Frederich). *The influence of the Septuagint upon the Peshittâ Psalter* (compte rendu), IV, 379.
Bertholet (Alfred). Voir *Budde, Bertholet et Wildboer.*
Bezold (C.). *Zwei weitere Fragmente mit Beschreibungen babylonisch-assyrischen Göttertypen* (compte rendu), III, 191.
Bhattiprolu. Les inscriptions de —, III, 218.
Bi, I, 286.
Bible. Passages difficiles dans la —, X, 368.
Bibliographie. Voir *Halévy* et *Perruchon.*
Biblique. Mélanges de critique — et d'assyriologie, II, 146.
Bibliques. Recherches —. Voir *Halévy.*
Blau (Dr. Ludwig). *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* (compte rendu), X, 383.
Blochet (E.). Note sur la formation du futur pehlvi, IV, 174.
— Note sur l'arabisation des mots persans, IV, 266.
— Note sur quatre inscriptions arabes d'Asie Mineure et sur quatre inscriptions du Sultan mamlouk Kaitbay, VI, 75, 152.
Bogos. Lettre écrite par les — au consul de France à Massaoua en 1863, VII, 364.
Boissier (Alfred). Deux documents assyriens relatifs aux présages, I, 63, 168.
— *Documents assyriens relatifs aux présages* (compte rendu), III, 93.
— Documents relatifs à Šamaš-šum-ukin, IV, 161.
— II R., 16, II, 51 et 52 *a b*, VIII, 95.
— Les présages de Sargon et de Naram-Sin, X, 275.
— Liste de plantes médicinales, II, 135.
— Matériaux pour l'étude de la religion babylonienne, IX, 146.
— Mélanges d'assyriologie, VIII, 377.
— Nebukadnezar Ier, II, 76.
— Notes d'assyriologie, VI, 142, 356; VII, 49; VIII, 150.
— *Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extipiscine* (compte rendu), VII, 189.
Boulanger. Le mot signifiant — en babylonien, VII, 267.
Bragin (Alexander). *Die freireligösen Strömungen im alten Judenthume* (compte rendu), VI, 375.

Brand (W.). *Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen*(compte rendu), I, 383.
— *Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza...* übersetzt und erläutert(compte rendu), I, 383.
Brockelmann (Carl). *Geschichte der arabischen Litteratur* (compte rendu), VII, 375.
Büchler (Dr. A.). *Das Synedrion in Jerusalem* und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des Jerusalemischen Tempels (compte rendu), X, 383.
— *Die Tobiaden und die Oniaden* in II Makkabäerbuche und in der verwandten judischhellenistischen Litteratur(compte rendu), VIII, 382.
Budde (Dr. Karl). *Das Buch Hiob*, übersetzt und erklärt (compte rendu), V, 91.
— *Das Buch der Richter, erklärt...* (compte rendu), VI, 92.
— *The so-called « Ebed Yahweh Songs » and the meaning of the terme « Servant of Yahweh » in Isaiah, chaps. 40-50* (compte rendu), VIII, 189.
Budde (Karl), Bertholet (Alfred) et Wildboer (G.). *Die fünf Megillot* (compte rendu), VI, 284.
Bühler (Georg). *On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet* (compte rendu), VI, 278.
Buhuri, V, 132.
Bukna, VII, 260.

C

Cantiques. Les chants nuptiaux des —, IX, 97, 193, 289.
Cappadocienne. L'inscription — d'Arslan-Tépé, IV, 366.
Cappadociennes. Deux légendes —, II, 175.
— Notes —, II, 172.
Caractère. Le — rédactionnel des textes sumériens archaïques, VIII, 330.
Carra de Vaux. *L'abrégé des merveilles*, traduit de l'arabe (compte rendu), VI, 175.
— Notes pour servir à l'étude des inscriptions lihyanites, II, 251, 362.
— Études d'histoire orientale, *le mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam* (compte rendu), VII, 91.
— *Avicenne* (compte rendu), VII, 383.
Carthage. L'inscription dédicatoire de —, IX, 78.
Casanowicz (J. M.) Voir *Adler et Casanowicz*.
Chabot (Mgr Alphonse). *Grammaire hébraïque élémentaire*, cinquième édition (compte rendu), IX, 189.
Chabot (J.-B.). L'apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes, II, 242, 333.
— Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature syriaque, IV, 252.
— Note sur l'inscription nabatéenne de ᵒIrê, V, 81.
— Voir aussi *Bulletin d'épigraphie sémitique*.
Chajes (Dr. H. P.). *Proverbia-Studien zu der sog. Salomoni-*

schen Sammlung; — *Markus-Studien* (comptes rendus), VIII, 96.
Chaldée. Les documents historiques de la — et de la Syrie et la vérité, II, 347.
Chant. Le — de Débora, VIII, 228.
Chants. Les — nuptiaux des Cantiques, IX, 97, 193, 389.
— Les trois — de l'ancienne période, VIII, 217.
Cheyne (T. K.). *Gleanings in biblical criticism and geography* (compte rendu), VI, 381.
— *Notes bibliques diverses* (compte rendu), VIII, 189.
— Voir aussi *Giesebrecht*.
Chronologie. Note pour servir à la — de la seconde dynastie d'Our, V, 72.
Cilicie. Une inscription araméenne de —, I, 183.
Circoncision. Institution du pacte de la —, III, 97.
Clermont-Ganneau (Ch.). Voir *Bulletin d'épigraphie sémitique*.
Code. Influence du — sacerdotal sur les prophètes, IX, 1.
Commerce. Un mot sur l'origine du — de l'étain, VIII, 180, 275.
Conception et naissance de Jésus selon les synoptiques, X, 318.
Concile. Le — de Jérusalem et sa décision, X, 228.
Conti Rossini (Carlo). *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset* (compte rendu), II, 382.
— *L'evangelo di Dabra Libânos. Nota* (compte rendu), X, 91.
— *Storia di Lebna Denghel, re d'Etiopia, sino alle prime lotte contro Ahmad ben Ibrahim* (compte rendu), III, 96.
Conti Rossini (Carlo). *Di due nove pubblicazione sulla lingua Tigre* (compte rendu), III, 96.
— *Appunti ed osservazioni sui re Zāguē e Takla Hāymānot* (compte rendu), IV, 92.
— *Donazioni reali alla cattedrale di Aksum. — Sulla versione e sulla revisione delle Sacre Scritture in etiopico* (compte rendu), IV, 96.
— *L'omilia di Yohannes, Vescovo d'Aksum, in onore di Garima* (compte rendu), VII, 381.
— *Rapport sur le progrès des études éthiopiennes depuis le dernier congrès* (1894-1897) (compte rendu), VII, 381.
— *Tradizioni historiche dei Mensa* (compte rendu), X, 91.
— Une lettre de — publiée dans la Revue, X, 373.
Cornill (C. H.). *Einleitung in das Alte Testament* (compte rendu), V, 373.
— *Geschichte des Volkes Israel, von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalem durch die Römer* (compte rendu), VIII, 283.
— *Die metrischen Stücke des Buches Jeremia reconstituiert* (compte rendu), IX, 373.
— *Die neueste Litteratur über Jes. 40-66* (compte rendu), X, 92.
— *Die prophetische Litteratur* (compte rendu), X, 92.
Corpus inscriptionum semiticarum (compte rendu de la IVe partie (inscriptions himyarites et sabéennes), II, 286.
Correspondance. La — d'Aménophis III et d'Aménophis IV. Voir *Halévy*.

Créateur. Invocation au soleil —, IX, 172.
Création. La — et les vicissitudes du premier homme, I, 97, 193.
Critique. Mélanges de — biblique et d'assyriologie, II, 146.
Cunéiforme. Origine des écritures — et phénicienne, V, 47.
Cunéiformes. Les deux plus anciennes inscriptions proto- — connues, IV, 43.

D

Dalman (Gustav). *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert* (compte rendu), VII, 91.
Darius le Mède. Balthasar et —, II, 186.
Dasas. Les — ou Dasyus, VII, 42.
David. L'élégie de —, VIII, 225.
Dawit II. Voir *Lebna-Dengel*.
Débora. Le chant de —, VIII, 228.
Decourdemanche (J.-A.). *Étude sur les racines arabes, sanscrites et turques* (compte rendu), VII, 380.
Delattre (Le P. A.-J.). *Les progrès de l'assyriologie depuis dix ans* (compte rendu), VII, 377.
Délégation en Perse du Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts (compte rendu), IX, 84; X, 189.
Delitzsch (Fr.). *Assyriologische Miscellen* (compte rendu), III, 191.
— *Assyrisches Handwörterbuch* (compte rendu), III, 90.
— *Babel und Bibel*. Ein Vortrag (compte rendu), X, 185.
Delitzsch (Fr.). *Das babylonisch Weltschöpfungsepos* (compte rendu), IV, 191.
— *Die Entstehung des ältesten Schriftsystem* oder *Der Ursprung der Keilschriftzeichen* (compte rendu), VI, 380.
— Voir aussi *Hommel*.
Délivrance de Lot, III, 112.
Derenbourg (H.). *Le dieu Rimmôn sur une inscription himyarite* (compte rendu), V, 381.
Descendants. Promesses de — royaux, III, 97.
Déshonneur. Le — de Dina, IV, 210.
Destruction de Sodome et de Gomorrhe, III, 112.
Deutéronome. Le —, VII, 313; VIII, 1, 97, 193.
— Emploi d'expressions lévitiques dans le —, IX, 3.
Deutéronomiques. Prescriptions et narrations — basées sur le document sacerdotal, IX, 5.
Dialectes. Les — éthiopiens du Gourâghé, VIII, 168, 370; IX, 64.
Dieu. Le prétendu — minéen Allah, I, 90.
— Yahwé — de Balaam, II, 206.
Dillmann (Auguste). Notice nécrologique par H. Halévy, II, 384.
Dina. Le déshonneur de —, IV, 210.
Divinités. Deux — assyriennes dans la Haute Syrie, IV, 188.
Donner (O.). *Sur l'origine de l'alphabet turc du nord de l'Asie* (compte rendu), IV, 378.
Doutté (Edmond). *Bulletin bibliographique de l'Islam maghribin* (compte rendu), VII, 284.

Drouin (E.). Les inscriptions de Bhattiprolu, III, 218.
— Inscriptions funéraires palmyréniennes (avec une planche), I, 270.
— *Notice sur les Huns* (compte rendu d'un travail publié dans l'*Oriente*), III, 96.
— Une médaille à légende sémitique d'un roi de la Sogdiane, I, 173.
Duensing (H.), *Liefert das äthiopischen Synaxar Materialen zur Geschichte Abessiniens?* (compte rendu), VIII, 384.
Duimes. La *tabella devotionis* de —, IX, 263.
Dunip, V, 145.
Dušrata, roi de Mitanni, V, 261.
Dussaud (René). *Histoire et religion des Noṣaïrîs* (compte rendu), IX, 88.
Dussaud (René) et Macler (Frédéric). *Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel Ed-drûz* (compte rendu), IX, 179.
Duval (Rubens). *Anciennes littératures chrétiennes*. II) *La littérature syriaque* (compte rendu), VII, 372.
— Note sur le monument funéraire appelé נפש, II, 259.
— Une découverte de livres hébreux à Jéricho, X, 174.
Dynastie. Note pour servir à la chronologie de la seconde — d'Our, V, 72.

E

Eanadou. Le galet A d'—, V, 66.
ʿÉber-Hannahar, II, 198.
Ἐβριακάνος, VIII, 282.
Ecclésiastique. Étude sur la partie du texte hébreu de l'— récemment découverte, V, 148, 193, 383.
Ecclésiastique. Le nouveau fragment hébreu de l'—, VII, 214.
— L'originalité des fragments hébreux de l'—, VIII, 78.
Écritures. Nouvelles observations sur les — indiennes, III, 222.
— Opinion de M. Barth sur la question des — indiennes, IV, 53.
— Origine des — cunéiforme et phénicienne, V, 47.
Égypte. La descente des Israélites en — jusqu'à la mort de Joseph, V, 1, 97.
— L'inscription minéenne d'—, II, 179.
— Séjour d'Abraham en —, I, 9.
— Une reine d'— d'origine sémitique, VIII, 188.
Égyptien. Une inscription minéenne gravée sur un sarcophage —, II, 93.
Égyptienne. Israël dans une inscription —, IV, 284.
Élam. Extrait d'une lettre du patriarche nestorien Timothée I, adressée à Sergius, métropolitain d' —, X, 174.
Élégie. L'— de David, VIII, 225.
Eliš-Kullima-Sin, roi de Karduniyaš, V, 261.
Enlèvement et restitution de Sara, III, 125.
Épigraphie arabe d'Asie Mineure. Voir *Huart*.
Épigraphiques. Notes —. Voir *Halévy*.
Épisode. L'— de la femme adultère, IX, 244.
Epstein (A.). *Recherches sur le Séfer Yeçira* (compte rendu), III, 286.

Éryx. L'inscription d'—, I, 377.
Ésaü. — et les Iduméens, IV, 222.
— La rencontre de Jacob avec —, IV, 208.
Esdras. L'apocalypse d'— touchant le royaume des Arabes, II, 242, 333.
Esh, I, 286.
Étain. Un mot sur l'origine du commerce de l'—, VIII, 180, 275.
Éthiopie. Lettre adressée par le roi d'— au roi Georges de Nubie, I, 71.
— Notes pour l'histoire d'—. Voir *Perruchon*.
Éthiopiens. Les dialectes — du Gourâghé, VIII, 168, 370; IX, 64.
Éthiopienne. L'inscription — de l'obélisque près de Matara, IV, 363.
Euting (Julius). Voir *Nöldeke*.
Évangélique. Le martyre d'Isaie et la légende —, X, 29.
Évangéliques. Notes —. Voir *Halévy*.
Évangile. Le Martyrium et l'—, X, 34.
— Notes pour l'— de Marc, VIII, 115.
Événements. Présages assyriens relatifs aux — publics, X, 77.
Exégétiques. Supplément aux notes — des Recherches bibliques, X, 289.
Exode (xv, 2), X, 369.
Expressions. Emploi d'— lévitiques dans le Deutéronome, IX, 3.
— Emploi d'— particulières aux auteurs sacerdotaux du Tétrateuque, IX, 4.
Ex-voto sabéens relatifs aux purifications, VII, 267.
Ézéchiel, VI, 193.
— (xxvii, 23), X, 368.

F

Fasiladas. Le règne de — (Alam Sagad), V, 360; VI, 84.
Fell (W.). *Südarabische Studien* (compte rendu), VIII, 384.
Femme. L'épisode de la — adultère, IX, 244.
Femmes. Les — dans la liste de Matthieu, X, 223.
Festin. La parabole du — de noces, X, 305.
Fils. La légende inédite des — de Jonadab, — de Rechab. Voir *Nau*.
Fils de l'homme. L'expression —, X, 134.
Folie. La — de Nabuchodonosor, X, 281.
Formules. Quelques — puniques instructives, IX, 265.
Fortunées. Les îles —. Voir *Nau*.
France. Lettre de Mme Schimper au consul de —, VII, 255.
— Lettre écrite par les Bogos au consul de — à Massaoua, en 1863, VII, 255.
Friedmann (M.). *Seder Eliahu rabba* und *Seder Eliahu zuta* (Tanna d'be Eliahu) nach einem vaticanischen Manuscripte ediert, critisch bearbeitet und commentiert (compte rendu), VIII, 382.
Fumagalli (G.). La *Bibliografia etiopica* annoncée, I, 192.
Funéraire. Note sur le monument — appelé נפש, II, 259.
Funéraires. Inscriptions — palmyréniennes, I, 270.
Futur. Note sur la formation du — pehlvi, IV, 174.

G

Galaad. Histoire de Jacob depuis son départ de — jusqu'à la mort d'Isaac, IV, 193.
Galâwdêwos (Claudius). Le règne de —, ou Asnâf-Sagad, II, 155.
Galet. Le — A d'Eanadou, V, 66.
Généalogies. Les — de Jésus, X, 213.
Générations. Les dix — post-diluviennes, I, 1.
Géographiques. Notes —. Voir *Halévy*.
Georges. Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi — de Nubie, I, 71.
Giesebrecht (Friedrich). *Encyclopedia Biblica*, a Dictionary of the Bible, edited by the Rev. T. K. Cheyne and J. Sutherland Black (compte rendu), X, 92.
Glaser (Dr. Edward). *Die Abessinier in Arabien and Afrika*, auf Grund neuentdeckter Inschriften (compte rendu), IV, 90.
— *Jehova-Jovis und die drei Söhne Noah's* (compte rendu), X, 378.
— *Punt und die südarabischen Reiche* (compte rendu), VII, 381.
— *Das Weihrauchland und Sokotra, historisch beleuchtet* (compte rendu), VII, 282.
— *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mârib. Ein Beitrag zur Geschichte Arabiens im 5 und 6 Jahrhundert* (compte rendu), V, 379.
Goldschmidt (Lazarus). — donne une traduction hébraïque du livre éthiopien d'Hénoch, I, 95.
Goldschmidt (Lazarus). *Bibliotheca ethiopica* (compte rendu), II, 96.
— מסכת סוכה, *Der Traktat Sukka* (von der Festhütte). Uebersetzt nach dem ersten zensurfreien Ausgabe... (compte rendu), VI, 283.
Gomorrhe. Voir *Sodome*.
Gourâghê. Les dialectes éthiopiens du —, VIII, 168, 370; IX, 64.
Gouverneur. Un — de Jérusalem vers la fin du xve siècle av. J.-C. Voir *Halévy; Recherches bibliques*, XXXVII.
Grasserie (Raoul de la). *De l'origine et de l'évolution des racines des langues* (compte rendu), III, 192.
— *Des diverses fonctions des verbes abstraits. De la catégorie des voix* (compte rendu), VII, 379.
Gréco-babyloniennes. Les tablettes — et le sumérisme, X, 241.
Grenard (F.). *Spécimens de la littérature moderne du Turkestan chinois* (compte rendu), VII, 380.
Grenfell (P.) et Hunt (Arthur S.). ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, Sayings of our Lord, discovered and edited (compte rendu), VI, 186.
Grimme (Hubert). *Theorie der ursemitischen labialisierten Gutturale* (compte rendu), IX, 376.
Grundriss der theologischen Wissenschaften. Compte rendu de cet ouvrage, V, 373.
Grünwald (M.). *Die Eigennamen des Alten Testaments* (compte rendu), IV, 190.
Gubla, V, 145.

Guidi (Ignazio). *Di due frammenti relativi alla storia di Abessinia.* — *Di algune pergamene saidiche della collezione Borgiana* (compte rendu), II, 382.
— Donne une deuxiéme édition de sa grammaire amariñña, I, 191; III, 96.
— *Il Fetha Nagast*, o « Legislazione dei re », codice ecclesiastico e civile di Abissinia, tradotto e annotato (compte rendu), VIII, 191.
— *Il Gadla Aragâwi* (compte rendu), IV, 92.
— *Proverbi, strofe e raconti abissini tradotti e pubblicati* (compte rendu), III, 96.

H

Halévy (J.). L'alliance des Sabéens et des Abyssiniens contre les Himyarites, IV, 64.
— Les Arabes dans les inscriptions sabéennes, VII, 146.
— L'authenticité du récit II Rois, 17-36, X, 179.
— Balthasar et Darius le Mède, II, 187.
— Bibliographie, I, 383; II, 192, 286, 375; III, 90, 187, 285; IV, 90, 189, 287, 374; V, 91, 285, 373; VI, 92, 172, 279, 375; VII, 89, 185, 280, 370; VIII, 96, 189, 283, 379; IX, 84, 175, 287, 372; X, 83, 185, 286, 377.
— Communication faite à la Société asiatique le 10 novembre 1893, II, 167.
— Compte rendu du *Corpus inscriptionum semiticarum*, II, 286.
Halévy (J.). Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde, VI, 348.
— La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, I, 47, 118, 203, 303; II, 13, 110, 224.
— La découverte d'un critérium sumérien, X, 159.
— Deux divinités assyriennes dans la Haute Syrie, IV, 188.
— Deux inscriptions sémitiques (hétéennes) de Zindjirli, I, 77, 138, 218, 319; II, 25.
— Deux notes épigraphiques : I. Un dernier mot sur les inscriptions de Nêrab; II. Quelques observations sur les inscriptions de Narnaka, V, 189.
— Deux nouvelles inscriptions de Sidon, X, 347.
— Les deux stèles de Nerab, IV, 279.
— Divers, IV, 187.
— L'épisode de la femme adultère, IX, 244.
— Ex-voto sabéens relatifs aux purifications, VII, 267.
— La fixation définitive de l'alphabet safaïtique, IX, 128, 220.
— La folie de Nabuchodonosor, X, 281.
— Fragment d'une inscription phénicienne, III, 391.
— L'influence du Pentateuque sur l'Avesta, IV, 164.
— L'inscription cappadocienne d'Arslan-Tépé, IV, 366.
— L'inscription dédicatoire de Carthage, IX, 78.
— L'inscription éthiopienne de l'obélisque près de Matarâ, IV, 363.
— L'inscription minéenne d'Égypte, II, 179.

Halévy (J.). Introduction au déchiffrement des inscriptions anatoliennes, I, 55.
— Israël dans une inscription Égyptienne, IV, 285.
— Les mots signifiant « boulanger » en babylonien, VII, 278.
— M. C. P. Tiele et la question sumérienne, VIII, 9.
— La naissance du sumérien, VII, 146.
— Nécrologie : Auguste Dillmann, II, 384.
— Notes cappadociennes, II, 172.
— Notes épigraphiques : I. Une nouvelle inscription phénicienne, III, 183; II. Une légende hétéenne, 184; III. Phén. עלת = aram. גומחא, גמחא, גוחא, 186.
— Notes et mélanges, IX, 263.
— Notes évangéliques. I. L'expression « Fils de l'homme ». II. Différents traitements des pharisiens et des sadducéens. Un prophète sadducéen, X, 134. III. Les généalogies de Jésus. IV. Le concile de Jérusalem et sa décision, 213. V. La parabole du festin de noces. VI. Conception et naissance de Jésus selon les synoptiques, 305.
— Notes géographiques, I, 379; II, 184, 280.
— Notes pour l'évangile de Marc, VIII, 115.
— Notes pour l'interprétation des Psaumes, I, 289; II, 1, 97, 215, 289; III, 25, 130; IV, 20, 120, 225, 323; V, 24, 113, 324; VI, 57, 108, 225.
— Notes sumériennes, I, 187, 286; II, 270; III, 88; VI, 274, 373.
— Le nouveau fragment hébreu de l'Ecclésiastique, VII, 214.
Halévy (J.). Nouvel essai sur les inscriptions proto-arabes, IX, 316; X, 61, 172, 269.
— Nouvel examen des inscriptions de Zindjirli, VII, 333.
— Nouvelles observations sur les écritures indiennes, III, 222
— Nouvelles remarques sur l'inscription de Mêšaʿ, IX, 298.
— Nouvelles remarques sur les inscriptions de Nêrab, IV, 369.
— Opinions de M. Barth sur la question des écritures indiennes, IV, 53.
— L'originalité des fragments hébreux de l'Ecclésiastique, VIII, 78.
— L'origine des écritures cunéiforme et phénicienne, V, 17.
— Passages difficiles dans la Bible, X, 368.
— La première inscription araméenne de Barrekoub ou Aï, III, 394.
— La première inscription de Bar-Rekoub, revue et corrigée, IV, 185.
— Le prétendu dieu minéen Allah, I, 90.
— Le profit historique des tablettes d'El-Amarna, V, 36, 132, 255, 343.
— Quelques abus assyriologiques, IX, 167.
— Le rapt de Perséphoné ou Proserpine par Pluton chez les Babyloniens, I, 372.
— Recherches biblique. XXVI : Les descendants de Sem et la migration d'Abraham, I, 1. XXVII : Un gouverneur de Jérusalem vers la fin du xvᵉ siècle av. J.-C., 13. XXVIII : La créa-

tion et les vicissitudes du premier homme, 25, 97, 193. Le pacte préliminaire et la naissance d'Ismaël, III, 1. Institution du pacte de la circoncision, promesse de descendants royaux et annonce de la naissance d'Isaac, 97; Visite des êtres célestes chez Abraham et à Sodome, destruction de Sodome et de Gomorrhe. Délivrance de Lot et origine de Moab et d'Ammon, 112; Abraham en Philistie. Enlèvement et restitution de Sara, 125. Naissance d'Isaac, renvoi d'Ismaël. Alliance avec Abimélec, roi des Philistins, 193. Sacrifice d'Abraham et mort de Sara, 289. Mariage d'Isaac. Renvoi des autres fils d'Abraham et d'Ismaël, 297. Histoire d'Isaac, IV, 1. Jacob à l'étranger et la fondation de sa maison, 97. Histoire de Jacob depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac, 193. Vente de Joseph par ses frères, son élévation en Égypte et sa réconciliation avec eux, 289. La descente des Israélites en Égypte jusqu'à la mort de Joseph, V, 1, 97. Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte, 148, 193, 383. Unité, ordre et date des récits relatifs a l'histoire d'Abraham et des Abraḥamides, 289. L'auteur sacerdotal et les prophètes, VI, 1, 97, 193, 289; VII, 1, 97, 193, 289. Le Deutéronome, VII, 313; VIII, 1, 97, 193. L'inscription de Mêšaᶜ, roi de Moab, VIII, 236, 289. Les trois chants de l'ancienne période, VIII, 217. Influence du code sacerdotal sur les prophètes, IX, 1. Les chants nuptiaux des Cantiques, IX, 97, 193, 289. Supplément aux notes exégétiques, X, 289. Le livre d'Osée, X, 1, 97, 193.

Halévy (J.). Remarques sur deux lettres de M. Monseur, VII, 183.

— La seconde inscription phénicienne de Larnax-Lapithou, III, 390.

— Le sens du titre מלך סבא ודרדן, III, 394.

— Le sumérisme et l'histoire babylonienne, VIII, 239, 308; IX, 7, 117, 234.

— Les tablettes gréco-babyloniennes et le sumérisme, X, 241.

— La tentation de Jésus, X, 13.

— Le texte définitif de l'inscription architecturale araméenne de Barrekoub, V, 84.

— Textes religieux babyloniens en double rédaction, IV, 150, 245, 344.

— Tobie et Akhiakar, VIII, 23.

— Traces d'influence indo-parsie en Abyssinie, IV, 258.

— Trois inscriptions de Hatra, X, 191.

— Un bas-relief à inscription araméenne de Barrekoub, III, 392.

— Un dernier mot sur le kharoṣṭhi, III, 372.

— Un dernier mot sur la lettre de Siméon de Beitarscham, VIII, 88.

— Un mot sur l'origine du commerce de l'étain, VIII, 180, 275.

— Une inscription araméenne d'Arabissos, VI, 271.

Halévy (J.). Une inscription araméenne de Cilicie, I, 183.
— Une inscription minéenne gravée sur un sarcophage égyptien, II, 93.
— Une inscription palmyrénienne, III, 86.
— Le vœu de Jephté, IV, 348.
Handkommentar zum Alten Testament. Compte rendu de cet ouvrage, V, 374; VI, 92.
Hartmann (Martin). *Der islamische Orient, Berichte und Forschungen* (compte rendu), VII, 381.
Hatra. Trois inscriptions de —, X, 191.
Haupt (Paul). *Babylonian Elements in the Levitic Ritual* (compte rendu), IX, 89.
— *Wo lag das Paradies?* (compte rendu), III, 188.
— Voir aussi *Hommel*.
Hébreu. Étude sur la partie du texte — de l'Ecclésiastique récemment découverte, V, 148, 193.
— Sceau — en forme de scaraboïde, IX, 263.
Hébreux. L'origine des fragments — de l'Ecclésiastique, VIII, 78.
— Une découverte de livres — à Jéricho, X, 174.
Hématite. Le poids en — de Syrie, IX, 265.
Hétéenne. La mythologie —, II, 25.
— Une légende —, III, 184.
Hétéennes. Deux inscriptions sémitiques (—) de Zindjirli. Voir *Halévy*.
Hilprecht (H. V.). Sa *Babylonian Expedition* citée, II, 191
Hilprecht (H. V.). *Assyriaca, eine Nachlese auf dem Gebiete der Assyriologie* (compte rendu), III, 92.
— *Cuneiform Texts* (compte rendu), IV, 287.
— *The Babylonian Expedition of the University of Pensylvania. Series A. Cuneiform texts* (compte rendu), II, 382.
Himyarites. Alliance des Sabéens et des Abyssiniens contre les —, IV, 64.
Hinnatuna = חִנָּתוֹן, I, 382.
Histoire. — d'Abraham et des Abrahamides, V, 289.
— d'Isaac, IV, 1.
— de Jacob depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac, IV, 193.
— Considérations critiques sur quelques points de l'— ancienne de l'Inde, VI, 348.
— Notes sur quelques points de l'— de la littérature syriaque, IV, 252.
— Le sumérisme et l'— babylonienne, VIII, 239, 308; IX, 7, 117, 234.
Histoire de l'Algérie par ses monuments (compte rendu), IX, 83.
Histoires de l'antiquité biblique, X, 301.
Historiques. Les documents — de la Chaldée et de la Syrie et la vérité, II, 347.
Holzinger (H.). *Genesis* erklärt (compte rendu), VI, 284.
Homme. La création et les vicissitudes du premier —, I, 97, 193.
Hommel (Fritz). *Die ältesten Bewölkerungsverhältnisse Klein-Asiens* (compte rendu), VII, 188.

Hommel (Fritz). *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik* (compte rendu), V, 381.
— *Die südarabischen Alterthümer des Wiener Hofmuseums* (compte rendu), VII, 381.
— *Aufsätze und Abhandlungen* (compte rendu), IX, 88; X, 188.
— *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft*, herausgegeben von Fr. Delitzsch und Paul Haupt (compte rendu), X, 92.
— *Der Gestirndienst der alten Araber* (compte rendu), IX, 88.
— *Die Insel der Seligen* in Mythus und Sage der Vorzeit (compte rendu), IX, 88.
— *Eine uralte Parallele zu Gen., I, 1-3* (compte rendu), VI, 381.
— *Hettiter und Skythen* und *das erste Auftreten der Iranier in der Geschichte* (compte rendu), VI, 383.
— *Süd-arabische Chrestomathie* (compte rendu), III, 192.
— *Sumerische Lesestuecke* (compte rendu), III, 287.
Huart (Clément). Épigraphie arabe d'Asie Mineure, II, 61, 120, 324; III, 73, 174, 214, 344.
— L'ode arabe d'Ochkonwân, I, 259, 337.
Hubert (H.). *Magia. Extrait du dictionnaire des antiquités* (compte rendu), X, 187.
Hubert (H.) et Mauss (M.). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (compte rendu), VII, 280.
Hunt (Arthur S,). Voir *Grenfell* et *Hunt*.
Hyvernat (H.). *Un fragment inédit de la version sahidique du Nouveau Testament*, Ephes., I, 6-II, 8 *b* (compte rendu, VIII, 384.

I

Idéogrammes des tablettes d'El-Amarna. Voir ce nom.
Iduméens. Ésaü et les —, IV, 222.
Iles. Les — Fortunées. Voir *Nau*.
Ilu-Rabimur, V, 132.
Inde. Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'—, VI, 348; VII, 20.
Index. — des idéogrammes et des mots contenus dans les lettres babyloniennes d'El-Amarna, III, 54, 147, 200, 306.
— des noms propres contenus dans les lettres trouvées à El-Amarna, II, 308.
Indiens. Les — védiques, VI, 350.
Indiennes. Nouvelles observations sur les écritures —, III, 222.
— Opinion de M. Barth sur la question des écritures —, IV, 53.
Indo-parsie. Traces d'influence — en Abyssinie, IV, 258.
Influence. — du code sacerdotal sur les prophètes, IX, 1.
— La prétendue — du parsisme dans la tentation de Jésus, X, 52.
— Traces d'— influence indo-parsie en Abyssinie, IV, 258.
Inscription. L'— cappadocienne d'Arslan-Tépé, IV, 366.

Inscription. L'— d'Éryx, I, 377.
— L'— de Mêšaᶜ, VIII, 236, 289; IX, 298, 371; X, 382.
— L'— dédicatoire de Carthage, IX, 78.
— L'— éthiopienne de l'obélisque près de Matara, IV, 363.
— L'— minéenne d'Égypte, II, 179.
— Fragment d'une — phénicienne, III, 391.
— Israël dans une — égyptienne, IV, 284.
— Note sur l'— nabatéenne de ᶜIrê, V, 81.
— La première — araméenne de Barrekoub, III, 394; IV, 185.
— La seconde — phénicienne de Larnax-Lapithou, III, 390.
— Le texte définitif de l'— architecturale de Barrekoub, V, 84.
— Un bas-relief à — araméenne de Barrekoub, III, 392.
— Une — araméenne d'Arabissos, VI, 271.
— Une — araméenne de Cilicie, I, 183.
— Une — de Nabopolassar, III, 165, 210, 334.
— Une — minéenne gravée sur un sarcophage égyptien, II, 93.
— Une — palmyrénienne, III, 86.
— Une nouvelle — phénicienne, III, 183.
Inscriptions. Les — de Bhattiprolu, III, 218.
— Les deux plus anciennes — proto-cunéiformes connues, IV, 43.
— funéraires palmyréniennes, I, 270.
— Les — néo-puniques de Maktar, IX, 268.
— Les Arabes dans les — sabéennes, VII, 146.
Inscriptions. Deux — sémitiques (hétéennes) de Zindjirli. Voir *Halévy*.
— Deux nouvelles — de Sidon, X, 347.
— Introduction au déchiffrement des — anatoliennes, I, 55.
— Note sur quatre — arabes d'Asie Mineure et sur quatre — du sultan mamlouk Kaitbay, VI, 75, 152.
— Notes pour servir à l'étude des — lihyanites, II, 251, 362.
— Nouvel essai sur les — proto-arabes, IX, 316; X, 61, 172, 269.
— Nouvel examen des — de Zindjirli, VII, 333.
— Quelques observations sur les — de Narnaka, V, 190.
— Trois — de Hatra, X, 191.
— Un dernier mot sur les — de Nêrab, V, 189.
Invocation au Soleil créateur, IX, 172.
ᶜIrê. Note sur l'inscription nabatéenne de —, V, 81.
Irqata, V, 145.
Isaac. Annonce de la naissance d'—, III, 97.
— Fin de la vie d'—, IV, 216.
— Histoire d'—, IV, 1.
— Mariage d'—, III, 297.
— Naissance d'—, III, 193.
— Sacrifice d'— III, 239.
Isaïe. Le martyre d'— et la légende évangélique, X, 29.
— (IX, 17), X, 368.
— (XXVI, 4), X, 369.
Isaïe Ier, VII, 1, 97.
Isaïe II, VI, 98.
Ismaël. Mort d' —, III, 1.
— Le pacte préliminaire et la naissance d'—, III, 1.
— Renvoi d'—, III, 193.

Israël dans une inscription égyptienne, IV, 284.
Israélites. La descente des — en Égypte jusqu'à la mort de Joseph, V, 1, 97.
Iyasu Ier. Le règne de —, roi d'Éthiopie de 1682 à 1706, IX, 71, 161, 258.

J

Jacob. — à l'étranger et la fondation de sa maison, IV, 97.
— près de Sichem et le déshonneur de Dina, IV, 210.
— Histoire du retour de — depuis son départ de Galaad jusqu'à la mort d'Isaac, IV, 193.
— Marche de — par Béthel chez Isaac et la fin de la vie d'Isaac, IV, 216.
— La rencontre de — avec Esaü et sa lutte avec l'ange, IV, 208.
Jacques. Le verset d'Amos cité par —, X, 235.
Jahresbericht. — der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, für das Schuljahr 1899-1900 (compte rendu), VIII, 382; X, 383.
— der Landesrabbinerschule für das Schuljahr 1899-1900 (compte rendu), *ibidem*, *ibidem*.
Jastrow (Morris). *Handbook of the History of Religions*. II. *The Religion of Babylonia and Assyria* (compte rendu), VII, 377.
— *The Inscription of Rammân-Nirari I* (compte rendu), VI, 376.
— *The name of Samuel and the stem* שאל (compte rendu), VIII, 380.
Jastrow (Morris). *The original character of the Hebrew Sabbath* (compte rendu), VI, 376.
— *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (compte rendu), X, 377.
— *The weak and geminativ verbs in Hebrew*, by Abû Zakariyyâ Yaḥyâ ibn Dawûd of Fez, known as Hayyûg, the arabic text now published for the first time (compte rendu), VI, 186.
Jensen (P.). *Eine armenische inschrift « Mutallu's », von Kommagene?* (compte rendu), IV, 375.
— *Hittiter und Armenier* (compte rendu), VI, 281.
— *Nik(k)al-Sharatu* — שרה *in Ḥarrân* (compte rendu), V, 285.
Jephté. Le vœu de —, IV, 348.
Jeremias (Alfred). *Les dieux assyro-babyloniens*, dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (compte rendu), VII, 377.
Jérémie, VI, 289.
Jéricho. Une découverte de livres hébreux à —, X, 174.
Jésus. Conception et naissance de — selon les synoptiques, X, 318.
— Les généalogies de —, X, 213.
— La tentation de —, X, 13.
Jérusalem. Le concile de — et sa décision, X, 228.
— Un gouverneur de — vers la fin du xvᵉ siècle avant J.-C. Voir *Halévy, Recherches bibliques*.
Jewish Encyclopedia (The) (compte rendu), IX, 380.
Job (xxxiv, 35-37), X, 370.

John Hopkins Semitic Papers (compte rendu), IX, 383.
Johnson (Christopher). *The Epistolary Litterature of the Assyrians and the Babylonians* (compte rendu), VI, 380.
Jonadab. La légende inédite des fils de —, fils de Réchab, et les îles Fortunées, VI, 263; VII, 54, 136.
Joseph. Vente de — par ses frères, son élévation en Égypte jusqu'à sa réconciliation avec eux, IV, 288.
Josias. Le livre de la Loi découvert sous le règne de —, VIII, 209.
Journal of the American Oriental Society. Voir *John Hopkins Semitic Papers.*
Judas Iscariote. Bechira et —, X, 46.

K

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Voir *Südarabische Expedition.*
Kaitbay. Note sur quatre inscriptions du sultan mamelouk —, VI, 75, 152.
Karduniyaš. Eliš-Kullima-Sin, roi de —, V, 261.
Karppe (S.). Les documents historiques de la Chaldée et de la Syrie et la vérité, II, 347.
— *Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale* (compte rendu), IX, 372.
— Mélanges de critique biblique et d'assyriologie, II, 146.
— Une inscription de Nabopolassar, III, 165, 210, 334.
Kautzsch (E.). *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, übersetzt und herausgegeben (compte rendu), VII, 370.
Kharoṣṭhi. Un dernier mot sur le —, III, 372.
Ki-en-gi Bur-bur-ki, VIII, 318.
Kohler (J.) et Peiser (F. E.). *Aus dem babylonischen Rechtsleben* (compte rendu), VI, 380.
Kokizov (N. D.). צמח דוד (compte rendu), VI, 379.
König (Eduard). *Hebräisch and Semitisch, Prolegomena und Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen, nebst einem Excurs über die vorjosuanische Sprache Israels, und die Pentateuchquelle* (compte rendu), X, 87.
— *Die Originalität des neulich entdekten hebräischen Sirachtextes*, textkritisch, exegetisch und sprachgeschichtlich Untersucht (compte rendu), VIII, 380.
Koning (P. de). *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie*, par Abu Bekr Muhammed ibn Zakariya al-Razi. Traduction accompagnée du texte (compte rendu), VI, 185.
Krauss (Samuel). *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* (compte rendu), VI, 176; VIII, 283.

L

Lambert (Mayer). L'inscription d'Éryx, I, 377.
— Un mot sur l'inscription de Mésa, IX, 371; X, 82.

Landau (Dr. E.). *Die gegensinnigen Wörter*, Alt- und Neuhebräischen sprachvergleichend dargestellt (compte rendu), IV, 190.
Larnax-Lapithou. La seconde inscription phénicienne de —, III, 390.
Laser (S. M.). ספר הרשע ובאורו הנכון (compte rendu), VI, 379.
Lebna-Dengel. Légendes relatives à —, roi d'Éthiopie, VI, 157.
Ledrain (E.). *Dictionnaire de la langue de l'ancienne Chaldée* (compte rendu), VI, 177.
Légende. La — inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées, VI, 263; VII, 54, 136.
— Le martyre d'Isaïe et la — évangélique, X, 29.
— Une médaille à — sémitique d'un roi de Sogdiane, I, 173.
Légendes. — relatives à Dawit II (Lebna-Dengel), roi d'Éthiopie, VI, 157.
— Deux — cappadociennes, II, 175.
Lettre. — adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie, sous le patriarcat de de Philothée, I, 71.
— d'Abba Ennatu, VII, 257.
— d'Oubié, roi du Tigré, VII, 252.
— de Mme Schimper au consul de France, VII, 255.
— écrite par les Bogos au consul de France à Massaoua, en 1863, VII, 364.
— Extrait d'une — du patriarche nestorien Timothée I, adressée à Sergius, métropolitain d'Élam, X, 174.
Lettre. Un dernier mot sur la — de Siméon de Beitarscham, VIII, 88.
Lettres. Index des — babyloniennes d'El-Amarna. Voir ce nom.
Lévi (Israël). *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira*. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté (compte rendu), VI, 188.
Lévitiques. Emploi d'expressions — dans le Deutéronome, IX, 3.
Lévy (Isidore). *Dieux siciliens* (compte rendu), VII, 381.
— Ἐβρικίνος, VIII, 282.
— *Sur quelques noms sémitiques de plantes en Grèce* (compte rendu) IX, 190.
— Une reine d'Égypte d'origine sémitique, VIII, 188.
Lidzbarski (Mark). *Ephemeris für Semitische Epigraphik* (compte rendu), VIII, 288; IX, 287; X, 382.
— *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften* (compte rendu), VII, 89.
— *Zum weisen Achikar* (compte rendu), III, 285.
Lieblein (J.). Le livre égyptien *Que mon nom fleurisse*, publié et traduit avec une table de fac-similés (compte rendu), III, 192.
Lihyanites. Notes pour servir à l'étude des inscriptions —, II, 251, 362.
Littérature. Notes sur quelques points de l'histoire de la — syriaque, IV, 252.
Littmann (Enno). *Text in der Tigre Sprache* (compte rendu), X, 91.

Littmann (Enno). *Zur Entzifferung der Safa-Inschriften*, mit 7 autographischen Tafeln (compte rendu), X, 91.
Livres. Une découverte de — hébreux à Jéricho, X, 174.
Loi. Le livre de la — découvert sous le règne de Josias, VIII, 209.
Loisy (Alfred). *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création* (remarques sur une lecture faite à la Société asiatique), VII, 93.
Lougalzaggisi, roi d'Ourouk, V, 263.
Lŭ-sa-gaz, III, 88.
Lods publie une étude critique sur le *livre d'Énoch*, I, 191.
Lot. Délivrance de —, III, 112.
Luc. La généalogie de Jésus dans —, X, 225.
— Le récit de — sur la naissance de Jésus, X, 320.
— La version de — de la parabole du festin de noces, X, 307.

M

Macler (Frédéric). Voir *Dussaud et Macler*.
Maktar. Inscriptions néo-puniques de —, IX, 268.
Malachias, VI, 1.
Malak-Sagad. Voir *Sartsa-Dengel*.
Mamlouk. Note sur quatre inscriptions du sultan — Kitbay, VI, 75, 152.
Marc. Notes pour l'évangile de —, VII, 115.
Marquardt (J.). *Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte* (compte rendu), V, 377.
Martin (François). *Lettres assyriennes et babyloniennes* (compte rendu), X, 96.
— *Textes religieux assyriens et babyloniens* (compte rendu), IX, 185.
Martyre. Le — d'Isaïe et la légende évangélique, X, 29.
Martyrium Isaiæ. Le — et l'évangile, X, 34.
— Les noms propres mentionnés dans le —, X, 39.
Massaoua. Lettre écrite par les Bogos au consul de France à —, en 1863, VII, 264.
Matara. L'inscription éthiopienne de l'obélisque près de —, IV, 363.
Matthieu. Le récit de — sur la naissance de Jésus, X, 319.
— La version de — de la parabole du festin de noces, X, 307, 309.
— Les femmes dans la liste de —, X, 223.
Mauss (M.). Voir *Hubert et Mauss*.
Médaille. Une — à légende sémitique d'un roi de la Sogdiane, I, 173.
Médicinales. Liste de plantes —, II, 135.
Meissner (Bruno). *Alexander und Gilgamos* (compte rendu), III, 94.
— *Assyrisch-babylonische Chrestomathie für Anfänger* (compte rendu), IV, 288.
— *Quellen untersuchungen zur Haikargeschichte* (compte rendu), III, 285.
Ménant (J.). *Quelques figurines hétéennes en bronze. — Notes sur les tablettes achéménides*

découvertes à Kara-Euyuk (comptes rendus), III, 286.
Mêšaᶜ. L'inscription de —, roi de Moab, VIII, 236, 289.
— Nouvelles remarques sur l'inscription de —, IX, 298.
— Un mot dans l'inscription de —, IX, 371 ; X, 82.
Métropolitain. Sergius,—d'Élam. Voir ce nom.
Meyer (Eduard). *Glossen zu den Thontafelbriefen von Tell-el-Amarna* (compte rendu), V, 285.
Michée, VI, 21.
Migration d'Abraham, I, 1.
Minéen. Le prétendu dieu — Allah, I, 90.
Minéenne. L'inscription — d'Égypte, II, 179.
— Une inscription — gravée sur un sarcophage égyptien, II, 93.
Mitanni. Dušrata, roi de —, V, 261.
Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft. Compte rendu de cette publication, V, 379.
Moab. Origine de — et d'Ammon, III, 112.
Mondon-Vidailhet. Les dialectes éthiopiens du Gourâghé, VIII, 168, 370 ; IX, 64.
— *Grammaire de la langue abyssine (amharique)* (compte rendu), VII, 285.
Monseur. Deux lettres de lui sont publiées dans la Revue, VII, 177 ; remarques de M. Halévy, 183.
— *L'Inde et l'Occident* (compte rendu), VI, 383.
Monument. Note sur le — funéraire appelé נפש, II, 259.
Moor (L'abbé Fl. de). *Agonie et fin de l'empire d'Assyrie. — Le livre de Tobie et les premiers monarques sargonides d'Assyrie. — Le livre de Judith. Un épisode de la défection générale des nations tributaires de l'Assyrie pendant les années 652-648. — Hébreux palestiniens prémosaïques ; Gubarru et Darius le Mède* (comptes rendus) III, 187.
— *L'égyptologie et la Bible* (compte rendu), VII, 381.
— *Le geste de Gilgames confronté avec la Bible et avec les documents historiques indigènes* (compte rendu), VI, 184.
— *Gubaru et Darius le Mède. Nouvelles preuves de la valeur historique du livre de Daniel* (compte reudu), III, 95.
— *L'histoire de l'Exode sous Moïse* (compte rendu), X, 89.
— *Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israël et l'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV, d'après la correspondance d'El-Amarna* (compte rendu), III, 95.
— *Une chanson guerrière de l'époque de l'exode de Moïse* Nombres, XXI, 27-30 (compte rendu), X, 89.
Mort. — d'Ismaël, III, 297.
— de Sara, III, 289.
Müller (D. H.). *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiessen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkun-*

gen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie (compte rendu), IV, 189.
Müller (D. H.). *Ezechiel-Studien* (compte rendu), II, 378.
— *Südarabische Alterthümer im Kunsthistorischen Hofmuseum* (compte rendu), VII, 282.
Müller (D. H.) et Sellin (E.). *Die hebräische Mosaikinschrift von Kafr Kenna mit einer Tafel* (compte rendu), IX, 374.
Muss-Arnolt (W). *A concise Dictionary of the Assyrian language* (compte rendu), III, 91.
— *The Urim and Thumim.* A suggestion as to their original nature and signification (compte rendu), IX, 191.
Mythologie. La—hétéenne, II, 25.

N

Nabatéenne. Note sur l'inscription — de ᶜIré, V, 81.
Nabopolassar. Une inscription de —, III, 165, 210, 334.
Nabuchodonosor. La Folie de —, X, 281.
Naissance. — d'Isaac, III, 97, 193.
— La — du sumérien, VII, 146.
— Conception et — de Jésus selon les synoptiques, X, 318.
Nâku šunaqa-udadda, VIII, 95.
Namyamaza, V, 132.
Naram-Sin. Les présages de Sargon et de —, X, 275.
Narnaka. Quelques observations sur les inscriptions de —, V, 190.
Narrations. Prescriptions et — deutéronomiques basées sur le document sacerdotal, IX, 5.
Narrations. Prescriptions et — sacerdotales rappelées par les prophètes, IX, 4.
Nau (F.). *Bardesane, livre des lois et des pays*, texte syriaque et traduction (compte rendu), VII, 372.
— La légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées, VI, 263; VII, 54, 136.
— *Le livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre*, cours d'astronomie rédigé en 1279 (compte rendu), VII, 372.
— Une version syriaque inédite de la vie de Schenoudi, VII, 356; VIII, 153, 252.
Nebukadnezar Ier, II, 76.
Nécrologie (Auguste Dillmann), II, 384.
Nêrab. Les deux stèles de —, IV, 279.
— Nouvelles remarques sur les inscriptions de —, IV, 369.
— Un dernier mot sur les inscriptions de —, V, 189.
Nestorien. Extrait d'une lettre du patriarche — Timothée I, adressée à Sergius, métropolitain d'Élam, X, 174.
Neteler (B.). *Assyriologische Schwierigkeiten assyrisch alttestamentischlicher Gleichzeitlichkeiten der Zeitraums von Menahem bis zum Ende des Reiches Israel* (compte rendu), III, 94.
Neuilly (E.-S. de). *Les psaumes*, traduction française sur le texte hébreu (compte rendu), IV, 190.
Ninive. Saint Mar Isaac, évêque de —, IV, 255.

Nöldeke (Th.). *Fünf Moᶜallaqât*, übersetzt und erklärt (compte rendu), VIII, 383 ; X, 89.
— *Kurzgefasste syrische Grammatik*, zweite verbesserte Auflage, mit einer Schrifttafel von Julius Euting (compte rendu), VII, 192.
Nom. Le — de la Babylonie, VIII, 308.
— Le — de la Syrie-Phénicie en assyro-babylonien, II, 185.
Noms. Les — de nombres cappadociens, II, 172.
— Les — de nombres sumériens, I, 188.
— Les — de Satan et de Bechira, X, 41.
— Les — divins אלהים, יהוה, I, 97.
— Les — propres mentionnés dans le Martyrium Isaïæ, X, 39.
Nombres (XXIV, 19), X, 370.
Nombres. Les noms de — cappadociens, II, 172.
— Les noms de — « sumériens », I, 188.
Nowack (D. W.). *Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten* herausgegeben..... (compte rendu), V, 91.
— *Die kleinen Propheten, übersetzt und erklärt* (compte rendu), V, 374.
Nubie. Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de —, sous le patriarcat de Philotée, I, 71.
Nuptiaux. Les chants — des Cantiques, IX, 97, 193, 289.

O

Obélisque. L'inscription éthiopienne de l'— près de Matarâ, IV, 363.
Observances imposées aux païens, X, 237.
Ochkonwân. L'ode arabe d'—, I, 259, 337.
Ode. L'— arabe d'Ochkonwân, I, 259, 337.
Oppenhein (Max von) *Von Mittelmeer zum persischen Golf durch den Haurân, die Syrische Wüste und Mesopotamien* (compte rendu), VII, 376; VIII, 383.
Oppert (J.). Note sur sa publication : *La plus ancienne inscription sémitique jusqu'ici connue*, II, 192.
Oriental Studies. *A Selection of the papers read before the Oriental Club of Philadelphia* (compte rendu), II, 380.
Oriente (L'). *Rivista trimestriale, pubblicata a cura dei professori de R. Instituto orientale in Napoli* (compte rendu), II, 382. Voir aussi III, 96.
Origine. L'— des écritures cunéiforme et phénicienne, V, 47.
— Une reine d'Égypte d'— sémitique, VIII, 188.
Originalité. L'— des fragments hébreux de l'Ecclésiastique, VIII, 78.
Osée, VI, 47 ; X, 1, 97, 193.
Oubié. Lettre d'—, roi du Tigré, VII, 252.
Our. Note pour servir à la chronologie de la seconde dynastie d'—, V, 72.
Our-Kasdim. Sortie des Térahides d'—, I, 6.

Ourouk. Lougalzaggisi, roi d'—, V, 263.

P

Pacte. Le — préliminaire et la naissance d'Ismaël, III, 1.
— Institution du — de la circoncision, III, 97.
Païens. Observances imposées aux —, X, 237.
Palestine. Séjour définitif d'Abram en —, I, 12.
Palmyrénienne. Une inscription —, III, 86.
Palmyréniennes. Inscriptions funéraires —, I, 270.
Parabole. La — du festin de noces, X, 305.
Parsie. Traces d'influence indo- — en Abyssinie, IV, 258.
Parsisme. La prétendue influence du — dans la Tentation de Jésus, X, 52.
Passages difficiles dans la Bible, X, 368.
Patriarcat. Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie, sous le — de Philothée, I, 71.
Patriarche. Le — nestorien Timothée I. Voir ce nom.
— Abba Jean, 74e — d'Alexandrie.
Pays. Le — de Zâgué, V, 275.
Pehlvi. Note sur la formation du futur —, IV, 174.
Peiser (F. E.). Voir *Kohler et Peiser*.
Pentateuque. Influence du — sur l'Avesta, IV, 164.
Pereira (Esteves). *Canção de Galavdevos, rei de Etiopia* (compte rendu), VI, 378.
— *O elephante em Ethiopia* (compte rendu), VII, 190.
Pereira (Esteves). *Dos Feitos de D. Christovam da Gama.* Tratado composto por Miguel de Costanhoso. Publicado por... (compte rendu), VI, 191.
— *O Santo Martyr Balaam, Estudio de critica historica* (compte rendu), X, 91.
— Sur l'identification des mots البكه et عدوه de la vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'Alexandrie, avec le Bukna et Adoua, VII, 260.
— *Vida de Takla Haymanot, pelo P. Manoel de Almeida;* — *Historia dos Martyres de Nagran*, versão ethiopica (comptes rendus), VII, 381.
Peritz (I. J.). *Woman in the ancient Hebrew Cult* (compte rendu), VII, 380.
Perles (Dr. Felix). *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments* (compte rendu), VI, 184.
Perruchon (J.). Bibliographie, IV, 96; IX, 83.
— Index des idéogrammes et des mots contenus dans les lettres babyloniennes d'El-Amarna (trancription et traduction de M. Halévy), III, 54, 147, 200, 306.
— Index des noms propres contenus dans les lettres trouvées à El-Amarna, II, 308.
— Légendes relatives à Dawit II (Lebna-Dengel), roi d'Éthiopie, VI, 157.
— Notes pour l'histoire d'Éthiopie, I, 71, 177, 274, 359; II, 78, 155, 263; IV, 87, 177, 273, 355; V, 75, 173, 275, 360; VI, 84, 267, 366; VII, 76, 166; IX, 71, 161, 258.

Perruchon (J.). Notes pour l'histoire d'Éthiopie contemporaine, VII, 251, 364; VIII, 176
— Publications nouvelles, I, 95, 191.
Persans. Note sur l'arabisation des mots —, IV, 266.
Perséphoné. Voir *Proserpine*.
Pharisiens. Différent traitement des — et des sadducéens, X, 153.
Phénicienne. Fragment d'une inscription —, III, 391.
— Origine des écritures cunéiforme et —, V, 47.
— Une nouvelle inscription —, III, 185.
Philistie. Abraham en —, III, 125.
Philothée. Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie, sous le patriarcat de —, I, 71.
Plantes. Liste de — médicinales, II, 135.
Pluton. Voir *Proserpine*.
Poème. Le — de Salomon, VIII, 218.
Pognon (H.). *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, texte, traduction et commentaire philologique, avec quatre appendices et un glossaire (compte rendu), VI, 190; VII, 372.
— *Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte* (compte rendu), I, 383.
Poids. Le — en hématite de Syrie, IX, 265.
Post-diluviennes. Les dix générations —, I, 1.
Prætorius (Fr.). — donne une grammaire galla, I, 191.
— *Das Targum zum Buch der Richter in jemenischer Ueberlieferung* (compte rendu), VIII, 380.
Pratiques rituelles, X, 300.
Préhistorique. Le roman — des suméristes, VIII, 321.
Présages. — assyriens relatifs aux événements publics, X, 77.
— Les — de Sargon et de Naram-Sin, X, 275.
— Deux documents assyriens relatifs aux —, I, 63, 218.
Prescriptions. — et narrations deutéronomiques basées sur le document sacerdotal, IX, 5.
— et narrations sacerdotales rappelées par les prophètes, IX, 4.
Promesse de descendants royaux, III, 97.
Prophète. Un — sadducéen, X, 153.
Prophètes. Les grands —, VI, 97, 193, 289; VII, 1, 97, 193, 289.
— Les petits —, VI, 1.
— L'auteur sacerdotal et les —. Voir *Halévy, Recherches bibliques*.
— Influence du code sacerdotal sur les —, IX, 1.
— Les noms des vrais —, X, 39.
— Les noms des faux —, X, 40.
— Prescriptions et narrations sacerdotales rappelées par les —, IX, 4.
Proserpine. — Le rapt de Perséphoné ou — par Pluton chez les Babyloniens, I, 372.
Psaumes. — (LXXIV, 14), X, 368.
— Notes pour l'interprétation des —. Voir *Halévy*.
Publications nouvelles, I, 95, 191.
Publications of the Gratz College. Compte rendu de ce recueil, VI, 181.

Puniques. Inscriptions néo- — de Maktar, IX, 268.
— Quelques formules — instructives, IX, 265.
Purifications. Ex-voto sabéens relatifs aux —, VII, 267.

Q

Question. M. C. P. Tiele et la — sumérienne, VIII, 9.

R

Radau (Hugo). *The Creation Story of Genesis*. I. A sumerian Theogony and Cosmogony (compte rendu), X, 377.
— La position sumérologique de M. —, VIII, 241.
Réchab. La légende inédite des fils de Jonadab, fils de —, et les îles Fortunées, VI, 263; VII, 54, 136.
Reckendorf (H.). *Die Entzifferung der hettitischen Inschriften* (compte rendu), IV, 375.
Règne. Le — de Fasiladas (Alam-Sagad), V, 360; VI, 84.
— Le — de Galâwdêwos (Claudius), ou Asnâf-Sagad, II, 155.
— Le — de Iyasu Ier, roi d'Éthiopie de 1682 à 1706, IX, 71, 161, 258.
— de Sartza-Dengel ou Malak-Sagad Ier (1563-1597), IV, 177, 273.
— de Susenyos ou Seltan-Sagad, V, 75, 173.
— de Tutmès III, V, 40.
— Le — de Yohannes Ier, roi d'Éthiopie, de 1667 à 1682, VII, 166.
Règnes de Yaᶜqob et Za-Dengel (1597-1607), IV, 355.
Reinach (Salomon). *La Crète avant l'histoire et les fouilles de M. Evans à Cnosse* (compte rendu), X, 287.
— *Quelques observations sur le tabou* (compte rendu), IX, 92.
Reinach (Théodore). *Un conte babylonien dans la littérature juive, le roman d'Ahikar* (compte rendu), VII, 373 (voir aussi VIII, 35).
Reine. Une — d'Égypte d'origine sémitique, VIII, 188.
Reinisch (Leo). *Die Somali Sprache* (compte rendu). IX, 175; X, 189.
— *Wörterbuch der Bedauye-Sprache* (compte rendu), III, 287.
Religieux. Textes — babyloniens en double rédaction, IV, 150, 245, 344.
Religion. Matériaux pour l'étude de la — babylonienne, IX, 146.
Répertoire d'épigraphie sémitique (compte rendu), IX, 177.
Restitution. Enlèvement et — de Sara, III, 125.
Rib-Addi, V, 135.
Rituelles. Pratiques —, X, 300.
Roi. Eliš-Kullima-Sin, — de Karduniyaš, V, 261.
— Légendes relatives à Lebna-Dengel, — d'Éthiopie, VI, 157.
— Lettre adressée par le — d'Éthiopie au — Georges de Nubie, I, 71.
— Lougalzaggisi, — d'Ourouk, V, 263.
— Règne de Iyasu Ier, — d'Éthiopie de 1682 à 1706, IX, 71, 161, 258.
— תֹּדָעַל, — des nations, II, 278.
— Un fragment de stèle de victoire d'un — d'Agadé, V, 166.

Roi. Une médaille à légende sémitique d'un — de la Sogdiane, I, 173.
Rois. L'authenticité du récit II —, XVIII, 17-36, X, 179.
— L'inscription de Mêšaᶜ et le récit de II —, III, IX, 303.
Roman. Le — préhistorique des sumséristes, VIII, 321.
Roscher. Voir *Jeremias*.
Royaume. L'Apocalypse d'Esdras touchant le — des Arabes, II, 242, 333.
Royaux. Promesse de descendants —, III, 97.

S

Sabéens. Alliance des — et des Abyssiniens contre les Himyarites, IV, 64.
— Ex-voto —, VII, 267.
Sabéennes. Les Arabes dans les inscriptions —, VII, 146.
Sacerdotal. L'auteur — et les prophètes. Voir *Halévy, Recherches bibliques*.
— Influence du code — sur les prophètes, IX, 1.
Sachau (Eduard). *Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul* (compte rendu), IV, 288.
Sacerdotales. Prescriptions et narrations — rappelées par les prophètes, IX, 4.
Sacerdotaux. Emploi d'expressions particulières aux auteurs — du Tétrateuque, IX, 2.
Sadducéen. Un prophète —, X, 153.
Sadducéens. Différent traitement des pharisiens et des —, X, 153.
Safaïtique. La fixation définitive de l'alphabet —, IX, 128, 220.
Saint Mar Isaac, évêque de Ninive, qui abdiqua l'épiscopat et fit des livres sur la vie monastique, IV, 255.
Salomon. Le poème de —, VIII, 218.
Sara. Enlèvement et restitution de —, III, 225.
— Mort de —, III, 289.
Sarcophage. Une inscription minéenne gravée sur un — égyptien, II, 93.
Sargon. Les présages de — et de Naram-Sin, X, 275.
Sartza-Dengel. Règne de — ou Malak-Sagad Ier (1563-1597), IV, 177, 273.
Satan. Les noms de — et de Bechira, X, 41.
Scaraboïde, IX, 263.
— Sceau hébreu en forme de —, *ibidem*.
Sceau hébreu en forme de scaraboïde, IX, 263.
Schechter (S.), et Taylor (W.). *The Wisdom of Ben Sira*, portions of the Book Ecclesiasticus, from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah Collection, presented to the University of Cambridge by the Editors (compte rendu), VII, 370.
Scheil (Le P. V.). *Extrait d'une lettre du P. Scheil*, III, 189.
— *Fragments de syllabaires assyriens* (compte rendu), III, 189.
— *Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes* (compte rendu), III, 189; VIII, 379.
— *Textes élamites anzanites* (compte rendu), X, 189.
— *Textes élamites-sémitiques* (compte rendu), IX, 84.

Schenoudi. Une version syriaque inédite de la vie de —, VII, 356; VIII, 153, 252.
Schimper (Mme). Lettre de — au consul de France, VII, 255.
Sciage. Le supplice du —, X, 50.
Schrader (Eberhard). *Die Keilinschriften und das Alte Testament.* Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler (compte rendu), X, 377.
— *Keilschriftliche Bibliotek. Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Uebersetzung* (compte rendu), IV, 374.
Schreiner (Martin). *Studier über Jeschuʿa ben Jehuda* (compte rendu), X, 86.
Schultze (Dr. Martin). *Grammatik der aramäischen Muttersprache* (compte rendu), VII, 373.
Schwab (M.). *Les inscriptions hébraïques en France*, du VIIe au XVe siècle (compte rendu), VII, 189.
Schwarz (Dr. Adolf). *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur* (compte rendu), X, 86.
Sellin (E.). Voir *Müller (D. H.) et Sellin.*
Seltan-Sagad. Voir *Susenyos.*
Sémitique. Une médaille à légende — d'un roi de la Sogdiane, I, 173.
— Une reine d'Égypte d'origine —, VIII, 188.
Sémitiques. Deux inscriptions —(hétéennes) de Zindjirli. Voir *Halévy.*
Sergius, métropolitain d'Élam. Extrait d'une lettre du patriarche nestorien Timothée I (779-823), adressée à —, X, 174.
Shamash-shum-ukin. Documents relatifs à —, IV, 161.
Sichem. Jacob près de —, IV, 210.
Sidon. Deux nouvelles inscriptions de —, X, 347.
— Zimridi de —, V, 132.
Siméon de Beit-Arscham. Un dernier mot sur la lettre de —, VIII, 88.
Smend (Rudolf). *Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*, herausgegeben..... (compte rendu), VI, 187.
Société asiatique. Communication faite à la — le 10 novembre 1893, II, 167.
Sodome. Destruction de — et de Gomorrhe, III, 112.
Sogdiane. Une médaille à légende sémitique d'un roi de la —, I, 173.
Soleil. Invocation au — créateur, IX, 172.
Sortie des Térahides d'Our-Kasdim, I, 6.
Soury (Jules). *Jésus et la religion d'Israël* (compte rendu), VII, 89.
Stanley A. Cook. *A Glossary of the Aramaic Inscriptions* (compte rendu), VII, 89.
Stèle. Un fragment de — de victoire d'un roi d'Agadé, V, 166.
Stèles. Les deux — de Nérab, IV, 279.

Strack (Dr. Hermann). *Abriss des biblischen Aramäisch* (compte rendu), IV, 191.
— *Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen* (compte rendu), VI, 182.
— *Hebräische Grammatik mit Uebungsbuch* (compte rendu), IX, 89.
— *Die Sprüche Salomons übersetzt und ausgelegt*, zweite, teilweise neubearbeitete Auflage (compte rendu, VII, 185.
Strong (S. A.). *A Hymne of Nabuchadenezzar* (compte rendu), VI, 380.
— *On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts* (compte rendu), III, 285.
Südarabische Expedition(compte rendu), IX, 175; X, 189.
Sultan. Note sur quatre inscriptions du — mamlouk Kaitbay, VI, 75, 152.
Šumer, VIII, 308.
Sumérien. La découverte d'un critérium —, X, 159.
— La naissance du —, VII, 146.
Sumériens. Le caractère rédactionnel des textes — archaïques, VIII, 330.
Sumérienne. M. C. P. Tiele et la question —, VIII, 9.
Sumériennes. Notes —. Voir *Halévy*.
Sumérisme. Le — et l'histoire babylonienne, VIII, 239, 308; IX, 7, 117, 234.
— Les tablettes gréco-babyloniennes et le —, X, 241.
Sumérists. Le roman préhistorique des —, VIII, 321.
Sumérologique. La position — de M. Radau, VIII, 241.
Supplice. Le — du sciage, X, 50.
Susa. *Eine Studie zur alten Geschichte Westasiens* (compte rendu), III, 93.
Susenyos. Règne de — ou Seltan-Sagad, V, 75, 173.
Sutherland Black (J.). Voir *Giesebrecht*.
Synoptiques. Conception et naissance de Jésus selon les —, X, 318.
Syriaque. Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature —, IV, 252.
— Une version — inédite de la vie de Schenoudi, VII, 356.
Syrie. Deux divinités assyriennes dans la Haute- —, IV, 188.
— Les documents historiques de la Chaldée et de la — et la vérité, II, 317.
— Le poids en hématite de —. IX, 265.
Syrie-Phénicie. Le nom de la — en assyro-babylonien, II, 185.

T

Ta-a-an, I, 286.
Tabella devotionis. La — de Duimes, IX, 263.
Tablettes. Les — gréco-babyloniennes et le sumérisme, X, 241.
— d'El-Amarna. Voir ce nom.
Taylor (C.). Voir *Schechter et Taylor*.
Tchaha. Textes —, IX, 67.
Tentation. La — de Jésus, X, 13.
Térah. La famille de —, I, 5.
Térahides. Sortie des — d'Our-Kasdim, I, 6.

Tétrateuque. Emploi d'expressions particulières aux auteurs sacerdotaux du —, IX, 2.
Thomsen (Wilh.). *Remarques sur la parenté de la langue étrusque* (compte rendu), VII, 380.
Thureau-Dangin (Fr.). Le galet A d'Eanadou, V, 66.
— Les deux plus anciennes inscriptions proto-cunéiformes connues, IV, 43.
— Lougalzaggisi, roi d'Ourouk, V, 263.
— Note pour servir à la chronologie de la seconde dynastie d'Our, V, 72.
— *L'ordre des signes dans S b* (compte rendu), IX, 374.
— *Le songe de Goudéa* (compte rendu), IX, 374.
— Un fragment de stèle de victoire d'un roi d'Agadé, V, 166.
— *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme* (compte rendu), VI, 380; VIII, 379.
Tiele. M. C. P. — et la question sumérienne, VIII, 9.
Tigré. Lettre d'Oubié, roi du —, VII, 252.
Timothée Ier (779-823). Extrait d'une lettre du patriarche nestorien — adressée à Sergius, métropolitain d'Élam, X, 175.
Tobie et Akhiakar, VIII, 23.
Trita, VII, 39.
Tunip = Baalbek (?), I, 379.
Tutmès III. Règne de —, V, 40.

U

Umm el-ᶜAwamid, II, 183.
Ušu = Umm el-ᶜAwamid, II, 183.

V

Védiques. Les Indiens —, VI, 350.
Vie. Extrait de la — d'Abba Jean, VI, 267, 366; VII, 76, 260.
— Une version syriaque inédite de la — de Schenoudi, VII, 356; VIII, 153, 252.
Virolleaud (Ch.). Invocation au Soleil créateur, IX, 172.
— K. 6292, IX, 257.
— Présages assyriens relatifs aux événements publics, X, 77.
Vœu. Le — de Jephté, IV, 348.
Vogelstein (Hermann). *Die Landwirtschaft in Palestina zur Zeit der Mischna* (compte rendu), III, 95.

W

Weinstein (Dr. N. J). *Beiträge zur Geschichte der Essäer* (compte rendu), II, 379.
— *Zur Genesis der Agada* (compte rendu), IX, 85.
Weissbach (E. F.). *Die sumerische Frage* (compte rendu), VI, 172.
Wellhausen (Julius). *Israelitische und jüdische Geschichte* (compte rendu), IV, 381.
— *Die religiös-politischen Oppositions Parteien im alten Islam* (compte rendu), X, 83.
Wildboer (G.). Voir *Budde, Bertholet et Wildboer.*
Winckler (H.). Voir *Schrader.*
Wright (Rev. Ch. H. H.). *An Introduction to the old Testament. — The Book of Koheleth* (comptes rendus), III, 190.

Y

Yahwé, dieu de Balaam, II, 206.
Yanhami, V, 135.
Yaᶜeqob. Règnes de — et Za-Dengel (1597-1607), IV, 355.
Yohannes Ier. Le règne de —, roi d'Éthiopie de 1667 à 1682, VII, 166.

Z

Zacharie (XIV), VI, 14.
Za-Dengel. Règnes de Yaᶜeqob et de — (1597-1607), IV, 355.
Zâguê. Le pays de —, V, 275.
Zimmern (H.). *Biblische und babylonische Urgeschichte* (compte rendu), X, 90.
— *Das Princip unserer Zeit- und Raumtheilung* (compte rendu), X, 96.
— *Weiteres zur babylonischen Metrik* (compte rendu), III, 191.
— Voir aussi *Schrader*.
Zimridi de Sidon, V, 132.
Zindjirli. Deux inscriptions sémitiques (hétéennes) de —. Voir *Halévy*.
— Nouvel examen des inscriptions de —, VII, 333.

א — ת

אדרמו, II, 171.
אל ימי, II, 168.
אלהים, I, 97.
אלה קציו, II, 169.
אספמיא, II, 186.
בַּדִּים, IX, 169.
גליא, II, 186.
דִּין et דָּוֹן, VIII, 86.
דַּמֶּשֶׂק, II, 280.
ושתי, II, 170.
חלק, VIII, 78.
חַנָּתֹן, I, 382.
יהוה, I, 97.
יָוָן, II, 101.
לאלת אלהתהם די בצלחד, II, 169.
מלך סבא ודרידן, III, 394.
עֶבֶד יַהְוֶה, VII, 193, 289.
Phén. עלת = aram. גמחה, גומחה, גוחה, III, 186.
קרחה, IX, 297.
שאה, II, 167.
שׂר, VIII, 87.
תִּדְעָל, roi des nations, II, 278.

ERRATA. P. 262, l. 7 : אה, lisez : הא. — P. 272, l. 9 : « et hongrois », lisez : « et le hongrois ». — P. 277, l. 31 : « anginale », lisez : « inguinale ». — P. 287, l. 7 d'en bas : « Settâsê », lisez : « Sellâsê ».

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

12e Année. — 1904.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1904

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Amos.

SUPPLÉMENT

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Avant d'entreprendre une caractéristique générale du livre d'Amos, il faut revenir de nouveau sur la question de savoir où il commence. Nous nous sommes rallié plus haut à l'hypothèse de M. Wellhausen, suivant laquelle la série de visions VII, 1-9 et IX, 1-4 constituerait le début de la prophétie d'Amos. En faveur de cette hypothèse, on peut invoquer à la fois l'exemple de la prophétie de Jérémie et les références manifestes qu'il y a entre plusieurs passages ou locutions du reste du livre avec l'exposé de ces visions. Il faut cependant faire remarquer que cette partie ayant en tête la formule énergique כה אמר יהוה, réclame une introduction préparatoire constatant la volonté bien déterminée de Yahwé de mettre fin à l'état de corruption du royaume d'Israël. Le verset I, 2, satisfait complètement à cette nécessité rédactionnelle. Le livre primitif aurait laissé s'évoluer les divisions suivantes :

a) Premier discours renfermant, outre la suscription I, 1 et le prologue 2, les visions débutant par הראני ou ראיתי : VII, 1-9 (où fut intercalée la donnée historique 10-17) + VIII, 1-3 + IX, 1-4, comprenant en tout 17 versets.

b) Second discours : Sermon comminatoire à l'adresse des

royaumes syro-palestiniens : Damas, Gaza, Tyr, Édom, Ammon, Moab, Juda, Israël. L'énumération ne suit pas l'ordre géographique. Chaque section commence par la formule prophétique par excellence כה אמר יהוה et va de I, 3 jusqu'à II, 16, formant un ensemble de 29 versets.

c) Troisième discours qui, ainsi que tous les suivants, n'a en vue qu'Israël, souvent Juda compris ; il ouvre une triade de discours de diverse longueur, débutant par la formule שמעו (את) הדבר הזה. Il comprend le chapitre III ; 15 versets.

d) Quatrième discours, commençant par la même formule et comprenant le chapitre IV ; 13 versets.

e) Cinquième discours, même formule initiale et comprenant le chapitre V, 1-17.

f) Sixième discours, portant en tête l'exclamation הוי répétée quelques versets plus loin. Il comprend V, 18-VI, 14 ; en tout 24 versets.

g) Septième discours revenant à la formule initiale שמעו avec la substitution de הדבר הזה par le démonstratif féminin-neutre זאת. Il englobe VIII, 4-10 + 13-14 + IX, 5-10 + VIII, 11-12 + IX, 11-15, ensemble, 28 versets. Conformément à l'usage prophétique, ce discours final continue au début les sévérités des sermons précédents, puis la rigueur du châtiment est circonscrite comme n'affectant que les rebelles incorrigibles, et tourne ensuite à l'optimisme le plus exalté en ce qui concerne la partie repentie et épurée de la nation à laquelle Yahwé tient en réserve le sort le plus brillant dans l'avenir.

La charpente du livre étant unie et les difficultés exégétiques qu'on invoque pour le désagréger en atomes hétérogènes étant aplanies dans le commentaire, nous procéderons à en scruter le sens interne pour nous faire une idée de l'état religieux d'Israël à l'époque qui a vu apparaître ce sévère moraliste, lequel, de l'avis de tous, nous révèle la plus ancienne protestation écrite contre les vices de l'époque.

REMARQUES CRITIQUES

Yahwé est un dieu unique qui gouverne l'univers visible et invisible créé par lui (IV, 13 ; V, 8 ; VII, 1, 4 ; VIII, 9 ; IX, 2-6)

et jusqu'à la pensée de l'homme qui n'a aucun secret pour lui (IV, 13). Son peuple de prédilection est la race qu'il a retirée de l'Égypte, comprenant les habitants des deux royaumes de Juda et d'Israël (III, 1-2) auxquels il a donné en possession le pays des Amorrhéens, race gigantesque qu'il extermina afin de faire place à son peuple élu (II, 9-10).

Yahwé n'a pourtant dans son pays qu'une résidence unique et cette résideuce n'est ni Béthel, ni Galgal, ni Dan, ni Samarie, ni aucun autre lieu de culte du royaume du nord, mais seulement à Sion-Jérusalem dans le petit royaume de Juda, et c'est dans ce sanctuaire unique qu'il fait entendre sa puissante voix devant laquelle la végétation du Carmel se fane (I, 2), la flamme céleste appelée accourt (VII, 4) et les eaux de la mer se déversent sur la surface de la terre (IX, 6). C'est bien autre chose encore quand lui-même se met à la besogne, car si, étant irrité, il touche seulement la terre, cette masse immense et solide se liquéfie en eau, et, semblable à un fleuve agité, se soulève en tourbillonnant et disparaît dans l'abîme (VIII, 8 ; IX, 5). Jamais la plume réaliste de l'antiquité n'a trouvé d'images aussi grandioses pour peindre la toute-puissance d'une divinité, et cette toute-puissance sans égale est le privilège du Dieu d'Israël, résidant dans le temple exigu d'une tribu minime qui ne faisait que la dixième partie d'une nation à peine perceptible au milieu des puissants empires qui se disputaient la domination sur l'Asie antérieure à cette époque.

Est-il encore loisible de poser la question de savoir quel rôle jouent les dieux païens à côté de Yahwé? La question est purement oiseuse. Amos, en parlant des châtiments que Yahwé infligera aux peuples syriens, ignore simplement leurs dieux, et quand le sujet l'amène à parler de leur culte introduit en Israël, il leur accroche les épithètes dédaigneuses : le crime (VIII, 14), le rien (V, 6), leurs mensonges (II, 4), leurs dieux (II, 8). Point remarquable, dans le livre d'Amos, il n'y a aucune trace du culte de Baʿal et d'Aštoret, bien que ce culte se soit profondément enraciné en Israël dès les temps anciens, comme l'atteste le prophète contemporain Osée (II, 19 ; XI, 2 *passim*). Il nomme au contraire les divinités fraîche-

ment émoulues empruntées aux Damascéniens, mais en ajoutant l'explication méprisante : « Vos dieux que vous vous êtes fabriqués ! » (Amos, v, 26).

En face d'une conception religieuse aussi avancée qui prouve son expression dans des figures si puissantes, tout homme impartial conclura qu'Amos marque non le début, mais l'apogée d'une longue évolution théologique et littéraire du yahwéisme en Israël. Cependant la critique moderne affirme sans sourciller tout le contraire. M. Wellhausen reconnaît bien que « le style prophétique apparaît chez Amos comme étant déjà entièrement et solidement formé (*schon ganz fest ausgebildet*), beaucoup plus solidement que chez Osée », mais il ajoute aussitôt : « Ceci est, *sans aucun doute*, arrivé non d'abord par l'écriture, mais déjà par le sermon oral (*das ist aber Zweifellos nicht erst durch die Schrift, sondern schon die mündliche Rede geschehen*). On affirme d'abord une évolution approchant la perfection du style littéraire avant l'écriture, dans le seul but de pouvoir affirmer ensuite qu'avant Amos il n'existait pas de littérature prophétique écrite. Prémisse et conclusion font un dans cette logique étrange !

Avec le désir de rabaisser la littérature prophétique jusqu'au VIIIe siècle se joint la tendance à effacer le caractère saillant du yahwéisme légal de l'époque. La circonstance que la résidence de Yahwé est placée à Sion gêne le système qui fixe le début du yahwéisme sérieux aux approches du VIIe siècle. On l'écarte par la remarque suivante : Comme Judéen, Amos, peut-être d'après un modèle plus ancien (un modèle oral?), laisse Yahwé tonner de Sion sans vouloir dire par là qu'il y habite et nulle part ailleurs. Car il ne reconnaît aucun droit privilégié de Juda à l'égard d'Israël (*Denn er erkennt kein Vorzugsrecht Judas vor Israël an*). Le motif reste à côté, car il ne s'agit pas d'un droit, mais d'un fait : Selon Amos, Yahwé réside à Sion et non pas à Béthel ; Juda et Israël sont hors cadre, le sanctuaire y est seul intéressé. Yahwé réside aussi au ciel, rien de plus près que de le laisser tonner de là (cf. Jérémie, XXV, 30 ; Deut., IV, 36), mais Amos tient à ce que sa puissante voix se fasse entendre du sanctuaire qu'il délecte sur

terre, de celui de Sion, et nous ne pouvons qu'en prendre notice[1].

1!-12. Les objections contre l'authenticité de la section relative à Édom ont été écartées dans le commentaire.

II, 4-5. La mention de Juda, le peuple frère d'Israël, est indispensable; le silence à son égard aurait fait supposer son état moral irréprochable, ce qui ne concordait nullement avec la vérité. Il eût été d'ailleurs très singulier de voir absent précisément le peuple qui possède le temple d'où Yahwé lance ses paroles irritées contre tous les royaumes étrangers, sans dire un mot s'il est content ou mécontent de lui. On ne s'explique pas comment M. W. a pu retrancher cette section comme une interpolation postérieure. Ses motifs reposent sur des suppositions qui attendent un commencement de preuve. Nous répondrons à chacun en détail :

1) « Le péché de Juda nommé ici, la transgression de la Thora de Yahwé, n'est pas un méfait singulier, dont on pourrait énumérer trois ou quatre méfaits semblables, et ne convient donc pas à la formule introductoire qui revient également ici. »

Il faut s'entendre. A tort ou à raison, Amos considère Juda-Israël comme un peuple paisible, étant injustement victime de l'agression des peuples voisins; les défauts qu'il leur trouve sont donc naturellement d'un ordre différent. Pour Juda qui n'a jamais renié Yahwé dont il fréquente le temple, le plus grand crime qu'il peut lui imputer est celui d'avoir rejeté (מאסם) la Thora et d'en avoir négligé les commandements en se laissant égarer par le culte traditionnel des *mensonges* idolâtriques. Le rejet de la Thora écrite produit des effets autrement funestes que, par exemple, la calcination du roi d'Édom commise par les Moabites en temps de guerre ou par simple rancune. Ce n'est que lorsqu'on ne regarde la Thora mentionnée ici que comme l'enseignement moral et oral des prophètes, que la Thora ne présente pas un fait spécial en rapport avec la for-

1. Le savant critique trouve en outre que la voix de Yahwé produit l'effet paradoxal que plantes et arbres se dessèchent. Il n'a pas remarqué le sens figuré de la phrase. Voir le commentaire.

mule d'introduction, mais cette opinion n'est pas celle de tout le monde.

2) « En dehors de cela, l'interposition de Juda affaiblit le résultat surprenant que l'orage frappe finalement sur Israël même, après que les peuples voisins en sont atteints. »

A cela, il n'y a qu'une chose à dire : Amos n'a pas fait de style pour son plaisir comme un romancier spécialiste, et n'a pas pensé qu'il fallait sacrifier le salut d'un peuple à un effet d'éloquence. Qui osera l'en blâmer?

3) « Et cela aussi surprend, savoir que les Judéens soient traités aussi brièvement et avec autant d'indifférence que n'importe quel peuple païen, si l'on y compare la montée du zèle prophétique aussitôt que le discours s'adresse à Israël. Puisque la faute de Juda est décrite dans des phrases très courantes, il est probable que les versets afférents ont été seulement interpolés par une main postérieure. »

Pour notre part, nous ne découvrons aucun sujet d'étonnement : Juda est rapidement expédié parce que la mission d'Amos était limitée à Israël, puis parce que la plupart des turpitudes relevées en Israël lui sont communes avec Juda, en sorte que, au cours de sa prédication, il confond souvent les deux peuples frères; cf. II, 9; III, 1-8; VI, 1-7. L'idée de l'interpolation ne peut être appuyée par la moindre considération.

II, 7 *b*. « Les gens sont même pieux (*Fromm sind noch die Menschenkinder*), mais à leur manière. L'addition « pour profaner mon nom saint » ne laisse aucun doute qu'il s'agit de luxure près du sanctuaire de Yahwé (Osée, IV, 14). Elle se pratique ouvertement, ce qui fait que le père et le fils s'y rencontrent. »

L'amour du système s'épanouit ici dans toute sa beauté. On ne veut pas que les lois du Pentateuque soient rédigées avant le VIIIe siècle, donc on fait d'Amos un initiateur dans cette voie, puis on donne les entorses les plus cruelles à ses paroles pour leur faire dire juste ce qu'on veut. Certes, Israël se savait être le peuple de Yahwé, mais, comme le culte du temple n'était pas fait dans le sens du yahwéisme, les prophètes le regardaient non comme un sanctuaire, mais comme une

maison d'iniquité (בית און) et de prostitution (בית זונה, Jérémie, v, 7; cf. Osée, iv, 14-15). Par cela même que ces turpitudes morales sont commises par un peuple qui porte son nom et près d'un temple qui lui est consacré en apparence, le nom sacré de Yahwé est profané dans le monde qui en conclut que Yahwé ne diffère en rien des dieux du paganisme, et cette comparaison est offensante au plus haut degré. Jamais les prophètes qui ont prêché en Israël n'ont donné au temple de Béthel l'épithète de מקדש et encore moins celle de מקדש יהוה; la consécration de ce temple et de temples analogues à Yahwé a pu tromper la masse du peuple, les prêtres et la classe instruite ont parfaitement connu le caractère illégal du culte qui s'y pratiquait, mais s'y sont ralliés par esprit de servilisme à l'égard de la dynastie régnante qui favorisait leurs intérêts sociaux (cf. Jérémie, v, 5).

ii, 8. « Ce qu'ils ont enlevé aux pauvres, ils (les riches) le dissipent en joyeusetés (*verjubeln sie*) à l'honneur de Yahwé en lieu saint. La contradiction intrinsèque, l'impudicité de leur culte, leur est inconnue (*ist ihnen unbewusst*). »

Singulière idée que d'innocenter les scélérats débauchés de la noblesse israélite. Pour maintenir le parti pris, on peut, semble-t-il, baptiser enfant un satyre en délire. L'emploi de la particule למען atteste la pleine conscience des acteurs et leur intention d'offenser Yahwé, le seul dieu vrai, conformément à la loi.

ii, 9. « L'intention de ces pécheurs n'est certes pas (*ist allerdings nicht*) d'offenser Yahwé avec leur culte, mais de fait ils l'offensent tout de même, et c'est à cela seul qu'Amos a égard en demandant ici si cela est le remerciement pour les bienfaits de Yahwé. Le moral du particulier doit se diriger d'après l'appartenance à Israël et à Yahwé. »

Ainsi les pécheurs, nous dit-on, agissent sans discernement comme des enfants inconscients, et malgré cela Yahwé s'irrite contre eux. Pourtant un prédicateur qui reprocherait à un sourd de n'avoir pas entendu son sermon se couvrirait de ridicule. Le savant critique sent lui-même le vide dans cette manière de voir; il le comble par le principe que l'individu doit se conformer à la morale du peuple et de Yahwé. Une morale

nationale qui défend ce culte a donc existé antérieurement à cette époque. La critique oublie ici son rôle.

III, 3. « Yahwé, le dieu Ṣebaoth » est toujours dans cette pleine forme chez Amos. Jamais il ne nomme Yahwé le dieu d'Israël; cela n'est certainement pas un hasard. צבאות ne désigne pas les étoiles, ni les Israélites, mais vraisemblablement le monde et tout ce qui y est, peut-être au propre les armées des démons. »

Cette remarque mérite d'être particulièrement retenue. La forme pleine אדני יהוה אלהי צבאות, « le Seigneur Yahwé Dieu des צבאות », explique l'expression abrégée יהוה צבאות, Yahwé-Ṣebaoth, qui devient très fréquente à partir de Michée (IV, 4); אלהי הצבאות est commun à Amos et à Osée, XII, 6. M. Wellhausen a donc parfaitement raison de constater que צבאות ne peut pas désigner de collectivités limitées comme les étoiles ou Israël, à qui les poètes appliquent souvent l'épithète צבא, mais l'univers et tout ce qu'il renferme. Ici, l'éminent critique paraît avoir eu un petit soubresaut, se souvenant que « l'univers et tout ce qu'il renferme » ressemble de très près au fameux השמים והארץ וכל צבאם de l'auteur élohiste ou sacerdotal de Genèse, II, 1, et ce qui plus est, ne se trouve nulle part ailleurs dans la Bible. La chère thèse est en danger; un peut-être additionnel surgit pour la sauver : « צבאות désigne peut-être au propre les armées des démons ». Pour la méthode critique qui insiste si souvent sur le silence du prophète, l'introduction de ces *dæmones ex machina* est vraiment phénoménale.

III, 14. « Les autels sont-ils les pécheurs? Peut on imputer à Amos la pensée que la corruption de l'aristocratie à Samarie soit vengée sur les autels de Béthel? Car Amos a parlé auparavant exclusivement des menées folles à Samarie; et plus bas, au v. 15 *b*, il est de nouveau près de Samarie, et non pas, ainsi que, d'après 14 *b*, il devrait être près de Béthel. Il est clair que le verset 14 *b* est complètement étranger au contexte. »

La chose est moins claire qu'on le croit. Les autels ne sont pas plus coupables que les statues qui sont pourtant l'objet de la colère divine et anéanties (Exode, XII, 12; Jérémie, XLVI, 25; LI, 44, 47, 52). La ruine des autels de Béthel, qui était un

sanctuaire royal et naturellement aussi celui de l'aristocratie de Samarie, leur causera beaucoup de chagrin, probablement autant, peut-être plus que la perte de quelques maisons de plaisance, car la destruction des autels empêche la continuation du culte des dieux protecteurs qui les abandonneront sans doute à leur malheureux sort. La partie 14 *b* fait unité avec la partie précédente.

IV, 4-13. « Cette pièce ne s'adresse plus aux grands de la capitale, mais au peuple en général, peut-être pendant une assemblée festivale. Le péché du peuple est le culte, c'est-à-dire la fausse appréciation à son sujet, l'illusion que par là Yahwé se laisse chercher et trouve plaisir à s'enchaîner à Israël. De cultes étrangers ou de coutumes légales, Amos ne dit pas un mot. Béthel, Gilgal, Béersabaᵉ ne sont pas nommés par lui comme sanctuaires idolâtriques, mais comme les lieux les plus brillants du culte de Yahwé qui s'y concentrait dans les fêtes. Plus ils sont zélés pour le culte et son accomplissement avec magnificence, et plus ils déplaisent à Yahwé. Il leur a clairement et plus d'une fois fait connaître son déplaisir, mais le point tragique est qu'ils n'en retournent pas, mais en déviant encore plus avant dans cette direction, ils apportent encore plus de sacrifices et d'offrandes. »

Dans ce prologue, le savant critique présente pour la première fois, si je ne me trompe, une thèse brillante qui est de nature à accueillir les suffrages de beaucoup d'hommes éclairés. On admet généralement que les premiers prophètes combattaient les pratiques idolâtriques ou illégales des cultes étrangers qui s'étaient infiltrées dans le peuple par l'influence des nations voisines. On sait aussi que pour les prophètes, les pratiques rituelles de la loi étaient considérées comme des choses très secondaires en comparaison de l'exercice des lois morales comme l'amour du prochain, la véracité, la pureté, la justice, etc. La thèse en cause va plus loin en affirmant que les plus anciens prophètes, et particulièrement Amos, considéraient toute œuvre cultuelle comme un grave péché commis envers Yahwé, qui n'accepte que le culte du cœur, la foi ardente et la prière. C'est le principe du protestantisme rigoureux, qui rejette tous les *opera operanda* comme parfaitement sans va-

leur pour le salut de l'âme. Le protestantisme croit remonter à la doctrine de Paul et cette thèse fait des anciens prophètes les précurseurs de ce dernier. Malheureusement, au milieu de cette élévation spéculative, on a perdu de vue que Paul, malgré son zèle d'abolir la loi ancienne, en a laissé subsister, et même entouré d'une vénération inconnue à l'Ancien Testament, le rite du sacrifice expiatoire mal vu par les prophètes. Seulement la victime, au lieu d'être un animal qu'on égorge pour remplacer l'homme coupable, est le Fils de Dieu incarné dans un corps humain de chair et de sang qui meurt volontairement pour expier les péchés de ceux qui croient en lui. La victime a monté en grade, mais le sacrifice matériel, la mort du remplaçant, est resté debout. C'est l'antinomie absolue de la doctrine des prophètes qui tendait à supprimer en première ligne les sacrifices de péché et à ne conserver qu'une partie des sacrifices qui ont une utilité sociale appartenant à la catégorie des שלמים ou sacrifices de paix, et encore faudra-t-il qu'on les apporte dans un état moral irréprochable (v, 21-25). Abolir les rites, ç'aurait été abolir la religion elle-même, et les prophètes n'y ont certainement pas pensé, car autrement ils auraient fulminé contre le temple et l'institution sacerdotale. Le fait qu'Amos n'appelle pas étranger le culte de Béthel et de ses succursales vient à la fois de son existence officielle depuis la scission des dix tribus, puis, peut-être, de son origine réellement pagano-israélite, mais il est souverainement inexact que, comme on le prétend, Amos ou ses collègues aient tenu le culte des dites localités pour jadis légitime à cause de son apparence yahwéiste. Nous avons suffisamment éclairci ce point dans les pages précédentes et il est superflu d'y revenir. Pour la critique moderne, cela se comprend, la légitimation du culte païen par les prophètes est la base principale de la théorie qui situe le livre sacerdotal du Pentateuque dans les environs de l'exil, et rien ne lui coûte de fermer les yeux devant tout ce qui peut la contrarier.

IV, 4-5. L'interprétation de M. Wellhausen laisse indécis un point important. D'une part, il voit dans ces versets une simple description des rites raffinés en usage dans les sanctuaires israélites, d'autre part, il déclare que, selon Amos, ces

rites, quoique légitimes, étaient détestés par Yahwé, mais on ne conçoit guère comment le prophète a pu les recommander si chaudement par les cinq verbes à l'impératif : בֹּאוּ, פִּשְׁעוּ, הַרְבּוּ, הָבִיאוּ, קְרָאוּ ; serait-il subitement devenu l'instigateur du péché qu'il blâme. Au reste, rien que l'expression פִּשְׁעוּ et celle encore renforcée הַרְבּוּ לִפְשֹׁעַ prouvent l'emploi du ton ironique qui se constate également dans Isaïe, VI, 9-10. Voir le commentaire.

IV, 12-13. Sur le sens et l'authenticité de ces versets, voir le commentaire plus haut.

V, 4-5. « Yahwé n'est-il pas avec nous? Nous n'avons pourtant pas cessé de le servir! (disent les Israélites). Dans les temples (*in den Gotteshäusern*) où vous le cherchez, vous ne le trouvez pas, dit Amos, afin de couper court à une pareille interpellation ; le culte ne produit que la ruine (*der Cultus befördert nur das Verderben*), à cause de la fausse confiance qu'il fait naître. »

Amos dit tout autre chose : Il ne fait aucune mention du culte matériel, mais défend de se rendre aux prétendus sanctuaires de Béthel et de ses succursales. Pourquoi? Évidemment parce que ces établissements mêmes provoquent la colère de Yahwé. S'il n'en était pas ainsi, Amos aurait eu soin de dire : N'y apportez pas d'offrandes, mais allez-y m'adresser vos prières et l'aveu de vos péchés ainsi que la promesse de n'y plus retomber. Selon l'avis d'Amos, c'était un temple idolâtrique où Yahwé recevait des hommages au milieu des divinités païennes bien qu'en partie indigènes. Quelques dizaines d'années plus tard, les colons étrangers donnèrent au culte yahwéiste la prépondérance dans les temples qui hébergeaient en même temps leurs propres divinités ; il n'est jamais venu à l'idée d'un Israélite d'y faire ses dévotions à Yahwé. L'antipathie pour les temples de la secte adversaire s'est perpétuée jusque dans les temps modernes et l'on veut que le prophète judéen Amos ait vu d'un bon œil les temples rivaux de la Samarie qui n'avaient même pas pour eux, comme le sanctuaire de Jérusalem, l'approbation des prophètes du temps.

v, 14. « Le dogme (*der Glaubensatz*) sur lequel repose (*ruht*) la religion d'Israël n'a pour Amos qu'une valeur très conditionnelle (*nur eine sehr bedingte Geltung*). »

On ne devine pas facilement la nature précise de ce dogme.

v, 21. « La racine de la religion est le culte; il a son apogée (*er gipfelt*) dans les fêtes (viii, 10) qui, dans les temps anciens, avaient plus d'importance que chez les juifs ultérieurs. »

L'expression « plus gaies » aurait mieux répondu à la réalité. Du reste, une religion sans culte et fêtes est une vaine chimère. Voyez les remarques du commentaire aux versets 21-25.

vi, 5. « L'idée de trouver ici que David était un auteur de chansons mondaines est écartée dans le commentaire, mais la mention d'instruments musicaux en relation avec David est conforme aux données d'auteurs bibliques. Dans l'antiquité, le musicien était en même temps poète.

vii, 9. Quoi qu'en dise M. Wellhausen, le parallélisme במות ישׂחק et מקדשי ישראל prouve l'illégitimité des lieux de culte israélites (iii, 14); Osée, iv, 13-17; viii, 3-6, et Michée, i, 5, ôtent le moindre doute à cet égard. Le sujet a été discuté dans le commentaire.

viii, 8. En utilisant d'abord ce verset, j'ai cru pouvoir supposer dans אֹר l'équivalent de אור, « le feu » (Isaïe, xlvii, 14), j'ai donc traduit : « Est-ce que le feu ne le consume pas tout à fait, au point de disparaître et d'être englouti comme le fleuve d'Égypte (dans la mer?) ». Au cours du commentaire, j'ai acquis la conviction que ce verset doit s'entendre de la même manière que ix, 5, et qu'après הארץ il est nécessaire d'ajouter le וחמוג qui figure dans celui-là. Il faut corriger la traduction de ce verset comme il suit : « Est-ce, que pour des faits pareils, la terre ne tremblera pas au point que ceux qui y habitent se mettent à gémir? (Mais ce n'est pas tout): elle fondra (en eau), soulèvera sa masse comme un fleuve (agité, puis) se troublera et s'enfoncera (dans l'abîme) pareille au fleuve d'Égypte (qui s'enfonce dans la mer). »

ix, 5. En conformité avec viii, 8, il faut également modifier la traduction donnée plus haut et la rétablir comme il suit :

« Le Seigneur Yahwé Ṣebaoth à peine touchera-t-il la terre qu'elle fondra (en eau) au point que ceux qui y habitent se mettront à gémir, et, après avoir soulevé la masse comme un fleuve (agité), elle s'enfoncera (dans l'abîme) pareille au fleuve d'Égypte (qui s'enfonce dans la mer). »

x, 6. Yahwé a construit ses hauts appartements dans les cieux, mais il a établi son grenier (מגורתו pour אגדתו), probablement la Palestine, pays à produits abondants (Exode, III, 8 ; Deut , VIII, 7-8 ; XXXIII, 28). On obtiendrait encore un sens plus simple si l'on pouvait admettre l'équivalence de מגורה et מָגוּר, « demeure ».

Relevons maintenant l'appréciation critique de M. W. : « Les versets 5-6 sont une interpolation, de même IV, 13 ; V, 8, 9. Amos ne dit pas יהוה הצבאות, mais יהיה אלהי הצבאות. »

Je ne mettrais pas ma main au feu pour affirmer ce qu'Amos a pu dire et ce qu'il n'a pas pu dire. J'ai supposé plus haut que le ה de הצבאות est une reprise du ה final de יהוה. Le contemporain Michée ne dit-il pas יהוה צבאות (IV, 4)? Et si אלהי est indispensable, ne peut-on pas en attribuer l'absence à la distraction d'un copiste ? Évidemment la critique chirurgicale sait se faire conservatrice intransigeante pour les besoins de son scalpel.

Entre IX, 10, qui annonce la destruction totale de l'arrogante noblesse qui se croit assurée contre la catastrophe prédite par le prophète, et le verset 11 qui a trait au relèvement de la nation unie sous le gouvernement, il y a une lacune béante. Selon v. 9, la masse d'Israël éprouvée par les souffrances d'une dispersion sans précédent formera le bon grain à conserver, mais comment se fera le retour à la dynastie davidique, abandonnée et combattue par eux depuis tant de générations ? Cette lacune est comblée par les versets VIII, 11-12, déplacés par l'inadvertance d'un ancien scribe dont la faute a été propagée de confiance par ceux à qui son manuscrit servait de modèle : Ces versets font comprendre que la réintégration faite, Yahwé provoquera chez eux un désir ardent d'entendre les paroles de Yahwé prêchées par des prophètes

véridiques. Dans l'espoir de rencontrer un prophète, ils prendront la peine de se mettre à la recherche de mer en mer (= d'un lac à l'autre) en Galilée, puis de la Galilée (= le nord) jusqu'aux contrées transjordaniques (= « l'est »), sur le Galaad qui a fourni le prophète Élie, mais ils ne trouveront pas un seul prophète parmi eux; il seront donc obligés d'aller entendre la parole de Yahwé à Jérusalem près de son temple unique. Alors la scission politique et religieuse prendra fin, la dynastie davidique refleurira, et avec elle la nation et le pays.

RAPPORTS DU LIVRE D'AMOS AVEC LE PENTATEUQUE

Il nous reste un dernier problème à résoudre. Pour lui donner plus d'aisance, je le sectionne en deux questions : Amos a-t-il pu opérer ses prédications sans connaître la teneur du Pentateuque, et, s'il l'a connu, quels sont les idées ou les récits qu'il lui a empruntés? A la première question, la réponse sera forcément négative, même pour ceux qui ne placent pas les codes J et E avant la moitié du VIIIe siècle. En effet, dans II, 4, Juda est blâmé d'être dégoûté de la Thora de Yahwé et d'avoir négligé ses statuts (חקים). Il ne s'agit pas ici uniquement de coutumes rituelles, mais aussi de prescriptions de l'ordre légal, parmi lesquelles le rejet des idoles ou dieux étrangers stigmatisés par l'épithète infamante de « mensonges » (כזבים), et cette vue est confirmée par Osée, VIII, 12, qui se plaint également que les nombreuses prescriptions de la loi de Yahwé (רבי תורתי) ne sont pas suivies. Ces deux témoignages de l'existence de lois écrites mises à la portée du peuple et consacrées par lui comme rendant fidèlement les ordres émanés de Yahwé aux époques antérieures. Si une ombre de doute restait encore, elle disparaîtrait devant ce fait fort peu remarqué jusqu'à présent que le prêtre de Béthel, qui cherche à empêcher la prédication d'Amos, n'accuse celui-ci ni d'hérésie religieuse, ni d'importer de nouvelles coutumes, il l'accuse seulement d'annoncer la chute du roi et l'exil prochain du peuple. C'est que, de fait, les discours d'Amos ne contiennent aucune innovation essentielle; il ne fait zèle que pour la stricte observation de l'ancienne loi nationale et a le seul tort de

traiter le roi comme un vulgaire criminel. Dans le pays d'Israël, la réforme du culte antérieur était due à l'autorité royale; c'est Jéroboam Ier qui avait donné l'ordre d'installer les veaux d'or à Béthel et à Dan, et c'est lui encore qui fonctionna comme prêtre aux sacrifices de la nouvelle fête (II Rois, 28-33). En agissant ainsi contre la loi, il s'est aliéné la sympathie du prophète Achias qui l'avait mis sur le trône d'Israël, et la séparation d'Achias entraîna tout le parti prophétique, qui alla en diminuant jusqu'à ce qu'au temps d'Achab il n'en resta plus de sept mille (I Rois, XIX, 18). On peut présumer que, pendant le règne prospère de Jéroboam II, il avait presque entièrement disparu, ce qui met en un relief particulier l'expression d'Osée כי זנה תזנה הארץ מאחרי יהוה (Osée, I, 3). Aussi s'explique le fait étonnant au plus haut degré que le prophète Michaias, tout en s'étant attiré la haine d'Achab par ses prophéties antiroyales, celui-ci n'a pas osé le faire taire. A l'époque de Jéroboam II, les prophètes de Yahwé pouvaient s'estimer heureux d'être quittes avec la bannissement, et, même alors, le culte dominant dans le royaume du nord était regardé comme une institution purement royale et comme une espèce de réforme introduite dans l'ancien culte national.

La première question résolue, nous passons à éclaircir la seconde en relevant les passages du Pentateuque auxquels Amos a puisé un certain nombre d'idées qu'il a développées au cours de ses prédications. Ce sujet a déjà fait l'objet d'une étude circonstanciée dans le second volume de mes *Recherches bibliques* (Paris, 1901, p. 218-229), et je n'aurais qu'à y renvoyer le lecteur. Toutefois, par la considération que ladite discussion a particulièrement en vue le commentaire de M. Nowack, j'estime indispensable d'y revenir encore une fois en ce lieu où la discussion envisage l'opinion du maître dont M. Nowack a emboîté le pas. Grâce à cette circonstance, les longueurs pourront être évitées et aisément remplacées par un bref enregistrement des passages intéressés.

a) Châtiments exercés par Yahwé contre les peuples ennemis d'Israël (I-II, 3), impliquant la notion que Yahwé est le maître du monde sans opposition possible de la part d'un adversaire quelconque. Une telle conception n'existe ni en

Égypte ni chez les Babyloniens. Dans ces mythologies, les dieux livrent éventuellement bataille les uns aux autres et succombent aux coups du plus fort (Set et Osiris ; Marduk et Tiamat, Nergal et Eriškigal, Gilgameš et Ištar, Tammuz), mais elle est formulée dans l'énergique concision de la phrase כי לי כל הארץ, « car toute la terre est à moi », qui motive la faveur accordée à Israël d'être un peuple privilégié en sainteté religieuse (Exode, XIX, 4-6). Sans cette stipulation, le yahwéisme ne serait qu'un vain mot.

b) Édom est criminel parce qu'il poursuit sans cesse *son frère* sans ressentir la moindre pitié pour lui (I, 11). La notion de fraternité entre peuples ennemis qui n'ont même jamais vécu ensemble est absolument inconnue aux nations de l'antiquité. Les Égyptiens n'ont jamais considéré les Libyens comme un peuple frère, et, pour les Babyloniens, les Sémites de la Susiane qui avaient la même langue et la même religion qu'eux auraient frémi de rage si on leur disait qu'ils étaient leurs frères. Même à l'époque où les rois assyriens avaient à flatter les Babyloniens afin de leur faire accepter leur domination, il ne leur est jamais venu à l'idée de s'appuyer sur le fait de la fraternité ethnique des deux peuples. L'exception faite par Amos pour Édom ne peut qu'avoir sa source dans le récit de Gen., XXV, 20-34 et XXII *passim*, lequel se répercute dans Nombres, XXI, 14. L'expression « parce qu'il persécute avec l'épée son frère », על רדפו בחרב אחיו, dont la construction רדף בחרב ne se rencontre nulle part ailleurs dans la Bible, fournit la preuve certaine qu'Amos a été profondément frappé par les passages si raides על חרבך תחיה, « tu vivras de ton épée » (Gen., XXVII, 40) et פן בחרב אצא לקראתך, « si tu ne te retires pas, je t'attaquerai avec l'épée » (Nombres, XX, 18).

c) La locution הרחב גבול (I, 13) est particulière au Pentateuque (Exode, XXXIV, 24 ; Deut., XII, 20 ; XIX, 8). Je n'aurais pas mentionné cette coïncidence si les critiques ne se servaient pas constamment en faveur de leur thèse de toute expression du code sacerdotal qui ne se rencontre que dans les livres postexiliques.

d) Mention de la Thora et des statuts de Yahwé (תורת יהוה וחקיו, II, 4); cf. Osée, VIII, 12, qui affirme que la loi était rédigée par écrit. Le terme חקים caractérise surtout les prescriptions rituelles.

e) Les faux dieux sont appelés « leurs mensonges » כזביהם; cf. Deut., XXXII, 17, 21, où הבליהם est l'expression adéquate.

f) חלל את שם קדשי (II, 7), locution purement lévitique, XX, 3; XXII, 2, 32 et copiée par Ézéchiel, XX, 39; XXXVI, 20.

g) La taille extrêmement élevée des Amorrhéens (II, 9) rappelle les gigantesques montagnards dont parlent les Nombres, XIII, 28, 32.

h) Institution des נביאים et des נזירים (II, 21-22); cf. Nombres, XI, 24-29; VI, 2-21. נזיר est un terme de sainteté propre au code sacerdotal : Nombres, VI, 13, 18, 19, 20, 21.

i) Yahwé n'agit rien (comme juge) sans révéler son projet aux prophètes (III, 7); combinaison de Genèse, XVIII, 17 avec XX, 7.

j) Illégalité de faire les gâteaux de la תודה avec du levain (IV, 5); la loi qui prescrit les gâteaux azymes ne se trouve que dans Lévitique, VII, 12.

k) Les נדבות forment l'ordre sacrificiel subséquent à la תודה (IV, 5); de même dans le Lévitique, VII, 16.

l) L'expression הכה בשדפון וביקון (IV, 9) figure pour la première fois dans Deut., XXVIII, 22.

m) La phrase comparative כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה constitue une abréviation insignifiante de la comparaison redondante כמהפכת סדם ועמרה אדמה וצבוים אשר הפך יהוה באפו ובחמתו (Deut., XXIX, 22). L'emploi de אלהים au lieu de יהוה montre en même temps qu'Amos a également connu le verset Gen., XIX, 29, qui fait usage du même nom divin.

n) Yahwé appela les eaux de la mer et les versa sur la terre (V, 8), claire allusion au récit du déluge où les sources de l'abîme inférieur (מעינות תהם רבה) et supérieur (ארבות השמים) se sont déversées simultanément sur la terre (Gen., VII, 11; VIII, 2).

o) Le mot חג, dans le sens de sacrifice de fête (V, 21), figure dans Exode, XXIII, 18. Voyez le commentaire.

p) Le terme rituel עצרת, dans le sens de sacrifice de fin de fête ne se retrouve que dans Lévitique, XIII, 36. Voyez la discussion de ce passage *Recherches Bibliques* II, p. 224-227.

q) Ordre sacrificiel : עולות, מנחות, שלמים (v. 22), la même série Lévit., I, 3 ; II, 1 ; III, 1. Voir *Recherches bibliques*, II, p. 227-228.

r) Israël n'a pas pratiqué le culte sacrificiel pendant les quarante ans qu'il séjourna au désert (v, 25); c'est conforme à la donnée de l'Hexateuque qui, malgré l'existence antique de ce rite, ne dit jamais qu'il fut pratiqué à partir du Sinaï jusqu'à l'arrivée à Galgal (Jos., v, 2-9). Voyez *Recherches bibliques* (*ibid.*, p. 228-229).

s) Existence en Israël de la loi qui défend de trafiquer le jour de la néoménie (חדש) et du Sabbat (VIII, 3). Cette loi fait partie du Décalogue (Exode, xx, 7-11) en ce qui concerne le Sabbat et concorde avec Gen., II, 1-3. Quant au jour de la néoménie, une défense formelle de s'y occuper des affaires journalières ne se trouve nulle part, mais comme le rituel du temple prescrit à ce propos un sacrifice de péché en plus (Nombres, XXVIII, 15), on avait pris l'habitude de l'assimiler au jour de la néoménie du septième mois, dans lequel les travaux tant soit peu pénibles doivent chômer (*ibid.*, XXIX, 1). Cet usage est déjà généralement admis au temps de Saül (I Samuel xx, 18, 24), ce qui conduit à penser que plusieurs ordonnances relatives aux sacrifices sont tirées du rituel qui avait cours dans le sanctuaire de Silo.

t) Emprunt à Gen., x, 14, relativement à l'origine caphtorite des Philistins. Voir le commentaire.

CONCLUSION

Les références consignées dans cette liste intéressent tantôt les documents yahwéistes et élohistes, tantôt le Deutéronome et le code sacerdotal. L'hypothèse que les deux derniers codes aient fait un emprunt quelconque au livre d'Amos sort des limites de la possibilité. Le fait ne permet donc aucun subterfuge. Le gros des documents du Pentateuque, comprenant les récits et les lois rituelles, est antérieur au VIIIe siècle, qui est l'époque des premiers prophètes littéraires. J. HALÉVY.

La Date du récit yahwéiste de la création.

(Genèse, II-III.)

Dès la découverte des tablettes d'El-Amarna, il était facile de prévoir que l'épigraphie religieuse babylonienne mettait en péril les prétendus résultats de la critique biblique en ce qui concerne l'histoire des origines, et tout particulièrement les récits de la création et du déluge. Ces prévisions n'ont cessé de se réaliser depuis lors. Lentement, mais graduellement, les assyriologues sont arrivés à la conviction que ces légendes ont été connues en Palestine longtemps avant l'occupation hébraïque, et que, dès lors, le système critique consistant à placer la rédaction yahwéiste au VIIIe siècle et celle de l'auteur sacerdotal après l'exil manquait de base solide. Le courant panbabyloniste récent a considérablement augmenté le danger et il n'est pas étonnant que les plus notables représentants de la critique dominante aient cherché à endiguer le courant dévastateur qui mine leur édifice si péniblement construit après un siècle de travail opiniâtre. Deux voies s'ouvrent à la défense : d'une part, on cherche à réduire à un minimum insignifiant les conséquences à tirer des tablettes d'El-Amarna ; de l'autre, on déclare que la conception de Yahwé telle qu'elle apparaît chez l'auteur de Genèse, II-III, n'est pas imaginable avant le VIIIe siècle. Tâchons de les étudier dans des détails suffisants.

I

Première argumentation. « La découverte d'El-Amarna prouve seulement que la langue babylonienne était, au cours du IIe millénaire, la langue officielle de l'Asie antérieure, mais ceci n'implique nullement la pénétration profonde de la religion babylonienne. Israël se savait étranger sur le sol de la Palestine et le yahwéisme le tenait séparé des autochtones, et par le yahwéisme nous pouvons poursuivre la personnalité d'Israël essentiellement non mélangé avec d'autres peuples. Nous pouvons le faire avec l'aide des documents différents que nous sommes à même de distinguer dans les compilations suc-

cessives. Nous sommes même en état de déterminer les forces actives qui ont donné l'impulsion à ces rénovations multiples de l'ancienne tradition. L'influence babylonienne y est-elle toute puissante? Oui et non. Entre les deux anciennes sources, savoir de *J* à *E*, la Babylonie ne jette pas de pont. Les forces actives y sont les différences des tribus et des régions; là prédomine l'influence des grands prophètes du royaume du nord. Chez E se manifeste la foi en la toute-puissance de Yahwé, la conscience développée et toute morale; dans les couches plus jeunes, l'abandon de la croyance à la royauté populaire et les idéaux nationaux. Dans la relation du Deutéronome à E, l'influence du babylonisme se montre déjà, mais d'une façon absolument négative et désapprouvée. C'est une réaction contre l'extension de cette influence pendant le siècle depuis Ahaz jusqu'à Josias, influence qui s'est fait valoir d'une manière si dangereuse sous le règne de Manassé. Il faut attribuer une haute valeur à la circonstance que, dès que le contact immédiat des peuples est rétabli, c'est-à-dire depuis les expéditions de Tiglat-Pileser III dans l'Asie antérieure, et plus encore celles de Sargon et de Sennachérib, nous pouvons aussi fixer la puissante gradation de cette influence cultuelle. Il s'agit, non pas d'un courant constant, mais d'un courant intermittent, au moins sur la surface du sol. Autrement que dans le Deutéronome, l'influence babylonienne se montre créatrice dans la littérature d'Israël dans le rapport entre J^2 et J^1. Bon gré mal gré, on ne peut se soustraire au fait que la plus ancienne couche de J n'a pas connu la légende du déluge, tandis que la seconde, ainsi que l'écrit sacerdotal, l'apporte et fait tourner autour d'elle toute l'histoire des origines. Comme il ne s'agit pas d'une légende limitée à un clan ou à une tribu, mais d'une légende relative au genre humain en général, cela prouve, quoi que nous fassions, qu'à l'époque où J^1 surgit, c'est-à-dire rondement vers 800 avant le Christ, Israël n'était pas encore en possession de la légende du déluge. Cela signifie encore que cette légende avec son cortège n'a été introduite que pendant la pression politique de l'Assyrie amenant la vassalité de Juda, savoir vers 700 avant le Christ. Cela prouve encore au contraire que l'*ancien* Israël, tout en subissant l'influence babylo-

nienne depuis un millénaire et demi, n'a pas adopté tout le trésor mythique babylonien en bloc, mais qu'il a fortement modifié ce qu'il en avait accepté. Ainsi, entre autres, l'astrologie et le culte des astres ont trouvé entrée en Israël, mais on sentait que c'était quelque chose de bien nouveau, non connu auparavant et de provenance étrangère, notamment de l'époque tardive à laquelle la légende du déluge fut acceptée. Contrairement à Winckler, le système sidéral babylonien n'a joué le moindre rôle dans les récits les plus anciens. En revanche, l'influence babylonienne est manifeste dans le temps où les classes spirituellement actives du peuple vécurent en Babylonie. Là, surtout chez Ézéchiel et dans l'écrit sacerdotal de l'Hexateuque, elle ressort puissamment au jour, malgré leur particularisme anxieux, dans la matière comme dans la forme des lois, dans la conception du monde comme dans les narrations. De nouveau, le rapprochement spirituel dépend du rapprochement matériel. Pour ce que nous pouvons prouver relativement aux sources des livres historiques, la preuve nous est donnée par les livres prophétiques, de sorte que nous sommes à même d'examiner et de fixer les degrés particuliers du développement depuis environ 750 jusqu'à 450. C'est-à-dire que nous avons des sources excellentes précisément pour le temps du plus puissant développement d'Israël et que nous pouvons mesurer du regard les forces qui y ont collaboré. Le résultat est que la force inhérente à Israël a pris le dessus, que les influences du dehors n'ont pas manqué, mais qu'elles ont été élaborées dans un procès organique et cessé de fermenter, de sorte que la particularité d'Israël n'y a pas succombé. »

Telle est l'argumentation de M. Budde[1], une des plus remarquables parmi la foule des dissertations qui ont paru récemment sur la publication de MM. Winckler et Zimmern. Nous en avons pris consciencieusement toute la substance, en conservant même le ton persuasif de la conférence et les redites qui sont inséparables de ce genre d'exposition. Le savant conférencier a certainement captivé ses auditeurs, composés en majorité de spé-

1. *Das Alte Testament und die Ausgrabungen* (2e éd.), p. 26-28, 32-38.

cialistes dans le domaine de la critique biblique, auxquels les prétentions du panbabylonisme avaient inspiré pas mal d'inquiétudes. En fixant le début de l'influence active de la religion babylonienne sur Israël à l'expédition de Tiglat-Pileser III, il a pu dégager de cette étreinte les codes *J* et *E*, produits au VIIIe siècle, et montre ensuite que l'augmentation successive de cette influence sur la littérature ultérieure correspond au degré de plus en plus étroit du régime assyrien avec la Palestine, qui se termina par la transportation en Babylonie même, le foyer de cette influence. Ainsi présenté, le babylonisme, au lieu de démolir les résultats acquis par la critique, les corrobore d'une manière inattendue et leur apporte un témoignage éclatant. La plaidoirie est des plus habiles et de nature à tranquilliser les timorés. Pour ceux qui sont restés en dehors du charme de la parole vibrante et persuasive de l'orateur, c'est la science sévère qui a droit au chapitre, et malgré nous des observations se présentent à l'esprit tellement copieuses et pressantes qu'il serait peu équitable de ne pas leur donner la parole.

En ce qui concerne les tablettes d'El-Amarna, il semble peu rationnel d'en réduire l'importance au simple fait que les auteurs savaient parler et écrire la langue babylonienne. Les auteurs de ces lettres sont, à peu d'exceptions près, des princes indigènes qui n'ont pu apprendre le babylonien que par des colons babyloniens établis en Syrie ou par des maîtres venus de la vallée du Tigre et de l'Euphrate et ayant trouvé des emplois à la cour de ces princes. Les scribes babyloniens ont dû faire l'éducation des princes au moyen des textes didactiques et religieux qui ont servi à leur propre instruction, et l'effusion des idées babyloniennes dans la classe dominante et instruite ne saurait être niée. En un mot, l'adoption de la langue babylonienne chez les familles dirigeantes en Syrie atteste que la civilisation babylonienne était déjà en haute estime de longs siècles avant l'établissement d'Israël dans cette contrée. Devant un pareil engouement parti d'en haut, la religion chananéenne serait-elle restée longtemps impassible et hermétiquement fermée? C'est en soi peu vraisemblable, d'autant plus que l'admission de divinités étrangères est dans l'essence même du polythéisme, par suite des avantages qu'on espère obtenir en

acquérant la sympathie d'un nouveau dieu. L'histoire offre des preuves manifestes de cette tendance naturelle par les nombreuses nationalisations de ces hôtes étrangers, comme celles de Ba'al et de Bêl, Aštart et Ištar, Hadad et Ramman, Dagon et Daganu. Le fait le plus intéressant que les documents d'El-Amarna nous aient révélé est bien celui qui atteste le culte du dieu babylonien Ninib dans le temple de Jérusalem au XVe siècle avant l'ère vulgaire. Quand bien même ce dieu ne serait que le sosie de quelque Moloch local, il ne prouve pas moins le travail d'assimilation inauguré entre les deux panthéons, et par conséquent la profonde pénétration des conceptions religieuses de la Babylonie dans les sanctuaires syro-palestiniens comme dans le clergé qui en réglait les cérémonies cultuelles. Ce sont des faits historiques que, quoi qu'il nous coûte, il faut accepter dans toute leur gravité.

Les documents égypto-babyloniens nous ont fourni un autre renseignement inappréciable. Parmi la copieuse nomenclature de nations ou de peuplades amies ou ennemies du suzerain égyptien en Palestine, l'élément israélite fait entièrement défaut; sa présence n'y est épigraphiquement constatée que sur la stèle de Seti II, qui date du XIIe siècle. Winckler s'est en vain escrimé dans le but d'identifier les bandes des Habiri, hostiles à la domination égyptienne avec les hébreux fraîchement émigrés. Dans son dernier ouvrage, il n'y tient plus que pour la forme. Donc, une chose est maintenant certaine : l'installation d'Israël en Palestine s'est effectuée au cours des deux siècles qui séparent le règne d'Aménophis III et celui de Seti, c'est-à-dire entre 1400 et 1200 avant notre ère. C'est précisément l'époque occupée par l'exode et la période des premiers juges selon la tradition biblique. En conséquence, on peut dire sans hésitation aucune qu'à l'entrée d'Israël en Palestine, la religion chananéenne était imprégnée d'éléments mythologiques qui s'y étaient infiltrés par des canaux plus ou moins directs depuis le choc puissant et immédiat produit par les conquêtes de Sargon Ier et de son fils Naram-Sin (entre 3800 et 3500). A partir de cette expédition antiquissime, la Syrie-Phénicie resta officiellement sous la dépendance babylonienne, à peine interrompue par des invasions intermittentes de certains

peuples du nord et qui n'ont pas entamé la Palestine. Que pendant cette longue durée d'infiltration continue les idées babyloniennes aient eu le temps de s'incorporer dans les conceptions des indigènes palestiniens et de se transformer en un amalgame inséparable, cela doit être reconnu par tout homme de bon sens et d'autant plus facilement qu'il s'agit de peuplades de la même race et parlant des langues qui ne diffèrent entre elles que comme les langues romanes modernes ou le groupe germanique du nord-ouest. A ce propos rien n'est plus intéressant que les formes hybrides des verbes mi-babyloniens mi-chananéens dans les textes d'El-Amarna. L'absorption et l'assimilation des idées religieuses de Babylone dans celles des Chananéens de l'époque préisraélite doit être reconnue en première ligne par les critiques qui admettent l'influence babylonienne et son élaboration organique en Israël pendant les deux ou trois siècles qui se sont écoulés entre l'expédition de Tiglat-Pileser III et le retour de l'exil. Mais cette nécessité logique irrécusable implique, en même temps, la certitude que ces mythes et légendes se rapportant aux divinités babyloniennes nationalisées avaient déjà depuis longtemps été adaptés à la mythologie indigène avant la conquête israélite. On peut affirmer que tous les Sémites méditerranéens avaient alors les légendes concernant la création et le déluge dont le fond babylonien servait de cadre et dont les acteurs étaient des dieux et des héros indigènes selon le milieu où ils se trouvaient. Prétendre qu'un auteur hébreu du VIIIe siècle n'a pas connu le déluge, c'est affirmer qu'il était de six siècles en arrière sur ce que ses ancêtres savaient dès leur installation en Palestine. Or, rien n'est aussi tenace que les légendes populaires, elles s'imposent comme une tache d'huile qu'aucun lavage ne saurait extirper et qu'il faut enduire de couleur pour en cacher la laideur.

La critique fait donc fausse route en limitant au VIIe siècle l'adaptation monothéiste des susdites légendes de la Genèse relatives à la création et au déluge. La date supérieure retirée les dates subséquentes qu'elle assigne aux écrits étiquetés J^1, J^2 ainsi qu'au Deutéronome et à l'écrit sacerdotal demeurent privées de tout appui sérieux. On ne le possédera que lorsqu'elle

aura réfuté les contre-preuves à l'aide desquelles j'ai établi que les prophètes Amos, Osée et Michée ont systématiquement exploité au cours de leurs prédications toutes les parties du Pentateuque compilées ensemble à peu près sous la forme que nous le possédons actuellement. De plus, une pareille œuvre nationale suppose une époque de puissance et de tranquillité telle qu'Israël n'en a connu que pendant le règne de Salomon. Le Pentateuque sort du prophétisme, mais du prophétisme assuré de son existence et travaillant dans l'intérêt de la dynastie unique et du sanctuaire unique, ayant tous deux leur siège dans une capitale unique, c'est-à-dire à Jérusalem. Un document prophétique rédigé après la formation du royaume rival des dix tribus avec des sanctuaires multiples entraînant des modes cultuels locaux, aurait porté au front la marque de ces rivalités particulières et tout spécialement de celles plus hostiles encore qui se sont certainement produites entre les sanctuaires principaux de Jérusalem et de Béthel.

Un raisonnement très énigmatique pour moi est celui qui fait valoir la haute conception que traduisirent les premiers prophètes de la toute-puissance de Yahwé et de sa conscience développée et toute morale. La première qualité ne signifie pas grand'chose, car il est évident que la toute-puissance constitue l'essence inéluctable de toutes les grandes divinités du panthéon. Pour les Sémites de l'est, la création aurait été accomplie sans la moindre peine par n'importe lequel des dieux supérieurs, au nombre de douze, et si cette œuvre s'est faite uniquement par la main de Marduk, c'est qu'il en a été chargé de la part des autres dieux à titre d'hommage et de reconnaissance du service qu'il leur avait rendu en battant la terrible aïeule Tiamat, personnification du chaos primordial, qui terrorisait les autres dieux. De même l'action d'amener le déluge aurait été un jeu pour chacun des dieux, surtout pour Ramman, qui préside aux phénomènes atmosphériques, et si Bêl seul en est l'auteur, c'est qu'il y a été prédestiné par son caractère rigide et implacable dans sa manière de faire expier aux hommes les péchés dont ils se rendent coupables envers les dieux. En général, les grands dieux babyloniens n'aiment jamais le mal pour lui-même; même ceux qui personnifient la

guerre ou la mort président à leur empire néfaste beaucoup plus pour obéir à une fatalité inéluctable qu'à satisfaire une impulsion intérieure. L'exécution de ces œuvres si destructrices pour les êtres vivants est d'ailleurs confiée à diverses troupes de démons méchants et cruels par nature.

Le prophétisme d'Israël, en concevant Yahwé comme un être purement spirituel et détaché de tout caprice intéressé, a pu l'idéaliser à l'infini et relever ainsi à un niveau plus haut et plus exigeant le sentiment du devoir moral, la conscience de ses adorateurs. Mais le spiritualisme pur de Yahwé se montre à nous comme déjà implanté dans une partie du peuple, d'après les traditions les plus dignes de foi, à l'époque de l'exode, et comme ayant trouvé la consécration officielle dans le temple de Jérusalem construit par Salomon vers l'an 950 avant notre ère, point culminant de la dynastie davidique. C'était le moment où le yahwéisme officiel réclamait impérieusement la codification des anciennes légendes ancestrales et d'un rituel en conformité avec le nouvel esprit. L'élaboration du code a certainement pris du temps et exigé divers collaborateurs qui ont laissé dans leurs documents l'empreinte de leur style et de leur manière de voir. Les préceptes concernant la jurisprudence et les rites ont certainement dû bientôt être partiellement amplifiés ou remaniés plusieurs fois avant de revêtir la forme organique que nous trouvons dans le Lévitique et le Deutéronome. Dans tout cela, il n'y a pas la moindre trace d'influence babylonienne, car les coïncidences rituelles citées par les panbabylonistes se réduisent à des analogies extérieures qui se constatent dans les cérémonies religieuses de tous les peuples et s'expliquent par le goût du symbolisme qui est commun à tout le genre humain. On ne constate pas non plus dans le Deutéronome le plus léger effort d'expulser des pratiques ou des théories déversées de la Babylonie en Palestine. Le culte des corps célestes le plus en vue fait partie de la religion sémitique en général et n'est pas restreint à la Babylonie seule. On peut dire la même chose de l'exercice de la magie qui se ressemble étonnamment chez les peuples qui n'ont jamais eu de rapports entre eux. Pour nous arrêter au seuil de l'exil, contrairement à l'assertion de certains assyriologues enclins aux

idées mystiques, ni le char d'Ézéchiel, ni les cultes auxquels ce prophète fait allusion n'ont quelque chose de commun avec la doctrine purement babylonienne. J'ai montré dans mes études antérieures que la construction du char divin n'a rien de mythologique et je crois inutile d'y revenir en ce lieu. D'autre part, la cérémonie païenne de pleurer la mort de Tammouz-Adonis (VIII, 14) vient de la Phénicie et non pas de la Babylonie où le nom divin se dit *Duzu*.

Je ne crois pas non plus que la légende judéenne ait eu besoin d'entendre un bârû babylonien pour imaginer les six anges gardiens des portes de Jérusalem (IX, 1-2). A ma connaissance, une analogie aux chevaux de diverses couleurs de Zacharie (VI, 1-8) ne se trouve nulle part dans la littérature babylonienne, et la même absence peut être notée à propos des sept anges (lit. : « yeux », עֵינֵי) de Yahwé qui parcourent toute la terre (IV, 10), car les sept igigi et anunaki qui gardent le ciel et la terre dans la mythologie babylonienne ne font pas office d'explorateurs, mais exécutent les ordres des dieux. Ils sont au nombre de quatorze, sept dans chaque catégorie. La prédilection pour le symbolisme qui se fait jour aux environs de l'exil dénote plutôt une recrudescence de l'influence égyptienne dont le culte zoolâtrique trouva des partisans convaincus parmi les sénateurs de Jérusalem (Ézéchiel, VIII, 9-12). Ajoutons que les anges exterminateurs (*ibid.*, IX, 5-7) ne comptent que *six* personnages et ne fonctionnent qu'après que le scribe céleste eut imprimé la croix de vie au front des justes, afin de les mettre à l'abri de leurs coups; la croix (תָּו) est notoirement le symbole de la vie chez les Égyptiens, qui a aussi été accepté dans le même sens chez les Sémites occidentaux et les autres peuples méditerranéens; en Babylonie, l'usage de ce symbole n'est jamais devenu populaire. En conclusion, il est facile de voir combien le rôle actif de l'influence babylonienne a été exagéré dans les derniers temps. Cette influence existait chez le peuple juif dans la même mesure que chez les peuples environnants avec lesquels il se trouvait dans un contact journalier. Les architectes phéniciens qui construisaient les palais des riches ou les sanctuaires royaux et les négociants

tyriens qui venaient vendre leurs marchandises ne se sont pas fait défaut de raconter à leurs clients les légendes de leur religion, assez favorisée d'ailleurs dans ce milieu, et enseignée par des centaines de prêtres et prophètes de Baʿal et d'Astarté, protégés par les princes et les gouverneurs. Les yahwéistes ont cherché à entraver leur progrès et à créer des légendes pour contrecarrer celles du polythéisme; l'un ou l'autre a pu passer sous silence l'histoire du déluge, mais dire qu'il ne l'a pas connu, c'est affirmer arbitrairement qu'il était d'une ignorance fieffée. Pour rendre cette affirmation possible, il faudrait prouver d'abord que les Phéniciens mêmes n'ont pris connaissance de cette légende qu'au VIIe siècle, et cette preuve, personne ne peut la donner.

II

Seconde argumentation. Celle-ci, beaucoup plus profondément fouillée, appartient à M. B. Stade, dont la pénétration et la méthode athéologiques sont admirées, même par ses adversaires. Son article récent sur le mythe du paradis, dans Z. A. W., 1903, p. 172-179, est de ceux qu'on ne peut ne pas accepter sans faire des excuses formelles, en langage scientifique, sans fournir des raisons bien motivées et longuement réfléchies. Je tâcherai de les formuler en antinomies serrées après avoir cité fidèlement, sinon toujours verbalement, les arguments successifs du savant critique. Le lecteur se trouvera ainsi guidé sans grande peine dans le dédale compliqué des détails et pourra peser en toute liberté d'esprit le pour et le contre des deux résultats qui divergent d'une manière absolue.

« Que le récit du paradis et de la chute n'est pas d'une pièce, on le reconnaît bien généralement aujourd'hui. Non seulement le récit des quatre fleuves du paradis, II, 10-14, sort du contexte, il est aussi clair que III, 22-24, contredit le texte fondamental. Ils dérivent d'un récit parallèle selon lequel, après qu'Adam, par suite d'avoir mangé de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, se fut emparé d'une des prérogatives de la Divinité, du savoir, fut empêché d'acquérir encore l'autre, l'immortalité. Ces prérogatives de la Divinité

sont, d'après v, 22, acquises par la consommation des fruits respectifs des deux arbres existants dans le jardin de Dieu. Ceci est en contradiction avec le fond du récit qui le déclare seulement à propos du savoir, puisqu'il ne connaît qu'un seul arbre qui se trouve au milieu du jardin, le עץ הדעת טוב ורע. Que cela suit nécessairement de III, 3, et que l'arbre de vie II, 6, y a été ajouté dans le but de l'harmoniser avec III, 22-24, cela doit bien être considéré comme chose prouvée, de même le fait que la teneur de Genèse, II-III, est d'origine babylonienne. »

L'opinion qui regarde le récit du paradis et de la chute comme une compilation de pièces différentes n'est pas si générale qu'on le croit : il y a au moins une opinion contraire, celle du modeste rédacteur de ces lignes qui ne peut cependant pas s'effacer soi-même; les aimables contradicteurs n'exigeront pas de moi, j'en suis sûr, une telle abnégation surhumaine. Eh bien, en toute franchise, je crois que ce récit forme une seule pièce, massive, indécomposable. Le récit des quatre fleuves sert à localiser le site du paradis, comme la phrase « sur le mont Ararat » (Gen. VIII, 4) détermine l'arrêt de l'arche, et Genèse, X, 10, le royaume de Nemrod. L'amplitude de la description est en harmonie avec l'importance du sujet. Genèse, III, 22-24, loin de contredire, s'accorde absolument avec II, 9, qui met au milieu du jardin aussi bien l'arbre de la vie que l'arbre du savoir. La fin de ce verset, ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע, signifie : l'arbre de la vie (était) au milieu du jardin, ainsi que l'arbre du savoir du bien et du mal. Les deux se trouvaient l'un à côté de l'autre, mais le couple humain, ignorant leur qualité merveilleuse, n'y faisait aucune attention. Sans doute, un moment d'oubli aurait pu leur faire mettre involontairement la main sur l'arbre de la vie, mais le serpent envieux trouva moyen de prévenir cette éventualité en attirant la convoitise de la femme sur l'importance de l'autre arbre, celui du savoir, et de rendre par cet acte de désobéissance à Dieu leur présence dans le jardin désormais impossible. L'arbre de la vie a-t-il été ajouté dans II, 9? Rien ne permet de le supposer. Toujours en quête de

contradictions, la critique l'a créée ici par ses désirs chirurgicaux ordinaires, mais le texte se porte bien et repousse l'opération dont il n'a aucun besoin. Pour ce qui concerne la présence de ces deux arbres merveilleux dans le jardin fait exprès pour loger le protoplaste, quelque réflexion suffit pour montrer qu'ils étaient destinés, non pas à la nourriture de Yahwé et des anges, mais au service des locataires humains. La vie éternelle et le savoir sont bien les prérogatives de la Divinité, mais celle-ci les possède dans son essence et ne les acquiert pas par des moyens extérieurs : aucune mythologie n'a imaginé que les dieux seraient morts d'inanition s'ils étaient privés pendant quelque temps du nectar immortalisant. Immortels qu'ils sont, ils prennent pour leur plaisir une nourriture vivifiante, et parfois aussi ils se plaisent à sentir la bonne odeur des sacrifices qu'on fait à leur intention sur la terre. Si donc le couple humain était resté soumis à l'ordre de s'abstenir de l'arbre du savoir, Yahwé aurait fini, dans la pensée du narrateur, par leur en permettre l'usage. Élohîm n'a-t-il pas permis aux hommes de se nourrir de la chair des animaux (Gen., IX, 2), après leur avoir ordonné de se nourrir exclusivement de végétaux (*ibid.*, I, 29)? Voilà ce qui me semble militer en faveur de mon opinion. Quant à l'affirmation que Genèse, II-III, vient d'un mythe babylonien, je la conteste formellement, car elle ne s'appuie sur le moindre indice imaginable. L'emplacement du paradis au centre des grands fleuves du territoire sémitique est la condition primitive de la légende hébraïque au fond rationaliste, mais cela n'implique nullement une origine babylonienne.

L'argumentation poursuit son allure :

« Mais cela nous place devant la question de savoir si le fond de la narration a seulement (etwa nur) regardé le savoir comme une prérogative de la Divinité et comme étant désirable pour l'homme. Ce n'est pas imaginable, puisqu'il conçoit l'homme, créé de poussière, comme un être mortel par sa nature, et qu'à cause de cela il insiste que l'homme mourra après son expulsion du paradis (III, 19). Mais l'idée qu'Adam est chassé parce que, ayant acquis le savoir, il peut trouver l'arbre de la vie et acquérir ainsi l'immortalité contre la volonté de Dieu, ne doit pas entrer

en considération (kommt nicht in Betracht), puisque tous les arbres lui sont permis pour s'en nourrir, à l'exception de l'un (celui du savoir). » (P. 172-173.)

Ici, je demande la permission de prendre haleine pour exprimer sans retard mon étonnement. Cette question n'existe même pas si l'on respecte le texte traditionnel ; elle ne prend corps que lorsqu'on mutile II, 9, en lui arrachant la mention de l'arbre de vie ; tant pis pour la critique ablationniste si le patient ne tient pas debout. Puis, on désirerait avoir un indice quelconque pour mettre en doute l'appréciation du savoir par l'auteur principal. Y a-t-il une mythologie populaire où le savoir ne soit pas en haute estime ? Ou bien, tend-on à faire de notre narrateur un précurseur de l'apôtre Paul (I Cor., 18-27), malgré le principe d'exclure la théologie?

Toutefois, écoutons !

« Une partie de cette difficulté a déjà été écartée par Zimmern, (K. A. T.[3], 527), qui a reconnu que l'eau de la vie du mythe babylonien a laissé sa trace dans le fleuve du paradis. Elle est entièrement levée quand on admet que, dans le bloc du récit principal, l'arbre de la vie manquait et qu'il était admis que les protoplastes ne pouvaient mourir aussi longtemps qu'ils buvaient l'eau du fleuve paradisiaque et mangeaient des arbres du jardin de Dieu, c'est-à-dire de la nourriture de Dieu, Cette jouissance, conforme à celle de l'arbre du savoir, ne changeait pas tout d'un coup la nature mortelle de l'homme en une nature immortelle, mais enlevait l'activité de la nature mortelle aussi longtemps qu'elle durait. Avec l'éloignement du jardin, les conséquences de la nature mortelle reprirent leur action. Ézéchiel, XXVIII, 11 et suiv., a également imaginé la chose de cette manière, sauf que d'après lui le problème de l'origine du savoir n'existe pas, parce que l'homme qui séjourna dans le jardin de Dieu était plein de savoir (מְלֹא חָכְמָה). » (P. 173.)

Le rapprochement suggéré par M. Zimmern n'a, aux yeux mêmes de son auteur, que la valeur d'un indice bien faible, et ne saurait servir de base à d'autres spéculations mythologiques. L'eau de la vie se trouve près de l'Hadès babylonien, et les dieux

infernaux s'en servent, non pour en boire eux-mêmes ni pour en donner à boire aux autres, mais exclusivement pour en asperger le mort que, selon l'ordre des dieux du monde supérieur, ils veulent rappeler à la vie de ce monde. La nourriture ordinaire des dieux celestes babyloniens et des justes qui forment leur cortège consiste en eau pure et en mets purs qu'on leur sert dans des vases et des disques purs. Un peu d'eau magique versée dans la bouche du juste déifié lui rend la parole par la puissance de l'incantation qui a été prononcée dessus. Nous sommes très loin de ce qu'on nous présente comme fond primitif du mythe du paradis yahwéiste. Les fleuves du paradis n'ont rien à voir avec l'eau de la vie mal comprise du mythe infernal babylonien. D'autre part, Yahwé, loin d'habiter le paradis, le parcourt de temps en temps pour inspecter la conduite des protoplastes pour lesquels il l'a planté (cf. Gen., XI, 5; XVIII, 20). La question de l'immortalité sera traitée plus bas. Pour l'instant, il suffit de faire remarquer que les arbres et l'eau du paradis, n'ayant jamais servi à la table de Yahwé, n'étaient pas capables de communiquer l'immortalité à ses locataires. Quant au jardin édénique d'Ézéchiel, XXVIII, 2-19, c'est une transformation satirique de la légende paradisiaque de Genèse, II-III. Le roi de Tyr qui se croit être un dieu y est logé à la place du protoplaste humain. En sa qualité de dieu sachant tout et vivant par son essence, et se passant de nourriture matérielle, le poète lui attribue la plénitude du savoir et substitue au jardin abondant en courants d'eau et en arbres fruitiers un pavillon de pierres précieuses et d'or, parqueté de dalles flamboyantes (litt. « pierres de feu ») et sis sur la montagne d'Élohîm. Du paradis adamique, il ne reste que le nom d'Eden et l'attribut de jardin qui ne conviennent pas du tout à la description, car cette demeure fictive n'est pas un jardin et n'est pas située dans le territoire oriental d'Éden. On peut y ajouter la mention du Kerub gardien qui n'a pas de rôle bien évident dans ce palais de mille et une nuits[1]. Chose curieuse, le prétendu paradis d'Ézéchiel n'a pas même une goutte d'eau

1. Si on lit אֶת au lieu de אַתְּ = אַתָּה; dans le dernier, le Kerub est le roi lui-même.

potable, à plus forte raison la fameuse eau divine de la vie y brille par son absence.

Le savant critique complète sa pensée ainsi qu'il suit :

« Le récit primitif du noyau (*Die vorliegende Erzählung*) se distingue par conséquent du récit dont nous apercevons les ruines dans III, 22-24, par ceci : 1) qu'il ne connaît qu'un seul arbre d'une espèce particulière; 2) qu'il imagine l'action de la nourriture de la vie et de l'eau de la vie autrement que celle des fruits de l'arbre du savoir. Le fait que ceci a eu effectivement lieu a rendu cela impossible qu'un seul arbre d'espèce particulière se présente dans le récit. Cela a peut-être été causé par l'insertion du motif que nous rencontrons dans la cinquième table de l'épopée de Gilgamos. Le bois de cèdre dans lequel arrivent Gilgamos et Eabani cache dans son milieu un cèdre immense gardé par Humbaba. Dans Genèse, II-III, il y a un motif du mythe d'Adapa : l'immortalité échappe à l'homme. Adapa, doué de la faculté du savoir, refuse la nourriture de la vie en suivant le conseil d'Ea contre l'offre d'Anou; les récits de la Genèse laissent tomber le trait polythéiste, et Adam, doué d'une ignorance absolue, perd l'immortalité parce qu'il ne réussit pas à obtenir la nourriture divine. La sagesse d'Adapa, qui revient dans Ézéchiel, XXVIII, est tournée en qualité opposée : Adam est sans savoir. Adam, créé de la poussière de la terre, pour qui Yahwé ne trouve pas de collaboratrice parmi les animaux, a son parallèle dans le héros Éabani, créé d'une boule d'argile par Arura, lequel, séduit par la courtisane Ukhat, abandonne ses relations avec les animaux des champs, et ce rapprochement s'accorde avec la légende rabbinique soutenant qu'avant la création d'Ève, Adam avait des rapports intimes avec les animaux. Ainsi, dans Genèse, II-III, il y a combinaison et renversement de motifs tirés des mythes d'Adapa et d'Éabani. Une fusion mythologique analogue se trouve dans Ézéchiel, XXVIII, 11 et suiv.; là, l'idée du jardin de Dieu, qui représente visiblement les îles des Bienheureux, est fusionnée avec la représentation de la montagne de Dieu. » (P. 173-175.)

Ceux qui connaissent depuis longtemps le sujet hésiteront à y souscrire. J'ai déjà montré plus haut que la dissection de Genèse,

II-III, n'avait aucune raison valable, parce que les difficultés qu'on y signale n'y sont absolument pas quand on maintient le texte reçu. Y revenir de nouveau, ce serait abuser de la patience du lecteur. Passons donc à l'examen des motifs qui auraient servi à la confection du récit yahwéiste. Ce narrateur me paraît admirable de curiosité et de génie. A peine a-t-il appris que, dans une légende babylonienne, deux héros belliqueux combattaient un adversaire qui surveillait le plus gros cèdre d'une forêt, que, par un coup spontané de génie, il en fabrique un jardin délicieux plein d'arbres fruitiers avec un arbre de vie au milieu. Et qui y place-t-il ? Un roi juste ? Un ami fidèle ? Je vous le donne à deviner : le premier homme, l'être le plus stupide de la création, quoi qu'il fût fait par la main de Yahwé et qu'il eût été animé par son souffle ! En s'informant davantage, il apprit encore que l'un de ces héros, Éabani, formé d'une boule d'argile par une déesse pour qu'il soit le champion d'Ištar contre Gilgamos, vivait d'abord dans les montagnes avec les animaux ; aussitôt, il fait venir tous les animaux devant son protoplaste pour lui faciliter les unions bestiales, puis il transforme la courtisane Uhat en une femme légitime faite de son propre corps. Nous comprenons parfaitement que le critique, ordinairement sévère à l'endroit de l'Ancien Testament, soit ici exceptionnellement louangeur, jusqu'à comparer la version hébraïque à une source pure de la montagne à l'égard d'un cloaque de village réduit en purin (*zur verjauchten Dorfpfütze*). A la réflexion, le parallèle si finement dressé n'est qu'apparent. Pour le fond, il est manifeste que si le yahwéiste avait connaissance du mythe de Gilgamos, il aurait fait son Adam à la noble image de ce héros, aussi brave que vertueux, qui refuse les faveurs de l'inflammable déesse Ištar, et reste fidèle jusqu'à la mort à son compagnon Éabani, qui n'est pourtant qu'un être hybride moitié brute et moitié homme. Cette constitution composite d'Éabani a singulièrement été mise de côté par la critique ; c'est cependant la clé de l'union avec les brutes qui lui est assignée d'abord, et ensuite, l'attraction qu'exerce sur lui l'hiérodule Uhat, qui, par l'ordre d'Ištar, l'attire dans la société humaine pour en faire son champion contre Gilgamos. Bien compris, ce drame, loin de ressembler

à un égout nauséabond, est sans conteste le plus tragique des poèmes babyloniens, et ses héros personnifient les principes de la plus haute morale sociale imaginable : l'amour de la patrie (Gilgamos combat pour sa ville natale Erek), la résistance aux séductions malsaines, l'égalité des races et des classes et la fidélité inébranlable basée sur une profonde affection qui, même après la mort de l'ami, devient la source d'une nouvelle série d'actes héroïques sans pareils, comme le voyage à l'île des Bienheureux et l'occupation du trône d'Erek, malgré la volonté de son ennemie, Ištar, qui en est la déesse tutélaire. Aucune mythologie n'a créé un modèle moralement aussi parfait; l'auteur yahwéiste n'aurait certainement pas manqué d'y conformer le caractère du premier homme en y ajoutant encore des traits de religiosité tirés de son idéal monothéiste. En un mot, le rapport des légendes que nous discutons est moins qu'invraisemblable, il frise l'impossible.

Le rappel du mythe d'Adapa, encore si obscur, s'évanouit également comme un miroitage de surface. Adapa est un fils d'Éa, mais exclu de la table des dieux, par conséquent, d'une immortalité conditionnelle comme les divinités secondaires qui sont accessibles à la mort temporaire. Il commet la gaminerie de briser les ailes du vent du sud dont les gémissements montent jusqu'aux oreilles des dieux célestes. L'effort paternel de le rendre complètement immortel en lui faisant goûter la nourriture céleste échoue par la ruse d'Anou, qui l'amène à la refuser, par crainte d'être empoisonné. N'est-ce pas tirer par les cheveux que d'y trouver la photographie positive ou négative de la tentation d'Ève?

Faut-il reparler d'Ézéchiel, XXVIII? Comme je l'ai indiqué ci-devant, l'appellation impropre « Éden, jardin d'Élohîm » marque d'une manière indélébile sa dépendance de Genèse, II, 9, de même que la mention du Keroub et l'énumération des pierres précieuses attestent, par le désordre général et par l'insupportable appendice וזהב (v. 13), sa dépendance d'Exode, XXVIII, 17-20. Pas de vestige de babylonisme dans ce double emprunt au Pentateuque. Il est également peu sage d'aller chercher en Babylonie la notion de la montagne qui sert de résidence aux dieux, notion commune à tous les peuples connus.

Est-ce que le Mérou des Indiens, le Hukaira des Zoroastriens ou l'Olympe des Grecs doit son origine aux Babyloniens? N'est-ce pas plus raisonnable d'admettre que chaque peuple sémitique avait un Olympe particulier et localisé soit dans une île de la mer, soit au milieu du continent?

Qu'on nous permette encore d'ajouter un mot. La comparaison du passage d'Ézéchiel et celui de Genèse, II, prouve jusqu'à l'évidence le caractère anodin de l'emploi des noms divins « Yahwé » et « Élohîm ». Le prologue a quatre fois יהוה et quatre fois אלהים en partie intermêlés. La complainte (קינה) qui débute par deux phrases ayant des formules yahwéistes, emploie dans la suite exclusivement le nom אלהים, même là où le locataire est Yahwé en personne. Ainsi : גן אלהים et הר אלהים équivalent à גן יהוה (Genèse, XIII, 10) et הר יהוה (*ibid.*, XXII, 14) ; c'est conforme au fait que certains psaumes nous ont été transmis à la fois sous les deux formes yahwéiste et élohiste. On serait très reconnaissant aux critiques rigoureux de trouver le motif rédactionnel de cette variation.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Remarques complémentaires sur les inscriptions du Safa.

L'épigraphie safaïte vient de sortir du stage tâtonnant du déchiffrement. L'alphabet est maintenant définitivement fixé, et les deux mille inscriptions environ que nous possédons n'opposent à la lecture d'autres difficultés que celles qui ont pour causes les négligences des graveurs ou les injures du temps. L'interprétation des courtes phrases qui suivent souvent les noms propres donne, au contraire, lieu à de considérables difficultés que les premières tentatives, quelque méritoires qu'elles soient, n'ont pas été à même d'aplanir. Les remarques qui suivent chercheront à serrer de plus près le problème et à contribuer à sa solution ultérieure. Ayant introduit cette branche épigraphique dans le domaine de l'orientalisme, je désire collaborer à son élucidation. Je ne crois pas qu'on puisse y trouver la marque d'une ambition démesurée.

I

UNE NOUVELLE SIGNIFICATION DU ה SAFAITIQUE

Dès mon premier essai sur le déchiffrement des écritures libyanite et proto-arabes, il est devenu clair pour moi que, dans les dialectes arabes du nord, l'article s'exprimait par ה comme en hébreu et en phénicien, et non pas par *al* comme en arabe classique. Les nombreuses inscriptions apportées depuis lors par des voyageurs plus récents n'ont fait que confirmer ma première observation. Dans les milliers de textes recueillis sur le vaste territoire qui s'étend depuis le Ṣafâ à l'est de Damas jusqu'au Nedjd et au nord du Hidjaz, il n'y a pas un seul exemple certain de l'emploi de l'article arabe *al*, ال. Ce phénomène dialectal suffisait déjà à me faire suggérer l'idée de former un groupe nord-arabique, nettement distinct du groupe hidjazien représenté par l'arabe classique et du groupe de l'Arabie méridionale, qui comprenait les peuples sabéo-minéens et mehris. Aujourd'hui, grâce aux nouvelles ins-

criptions safaïtes que les fructueux voyages dans la Syrie moyenne de MM. Dussaud et Macler ont mis à notre disposition, nous sommes en mesure de discerner d'autres éléments encore qui donnaient à ce dialecte son caractère particulier et distinct de l'arabe ordinaire. En parcourant ces nombreux matériaux épigraphiques, je viens de remarquer que le ה safaïte doit avoir encore une autre signification en dehors de celle qui lui est propre en qualité d'article. On connaît la grande valeur des particules dans les langues, car leur méconnaissance peut produire des erreurs d'interprétation. Le risque des erreurs de ce genre est beaucoup plus sérieux dans les anciens idiomes que nous ne connaissons que par une épigraphie aussi maigre et aussi aride que celle du Safa. C'est surtout dans le domaine des conclusions mythologiques qu'on s'égare facilement, aussi longtemps que le sens exact des particules qui se joignent aux noms propres n'est pas bien établi. L'investigation présente a pour but de diminuer les chances de ces sortes de surprises. Vu l'obscurité du sujet, nous procéderons par la méthode statistique : Les passages, suivant les numéros d'ordre des nouveaux textes, seront mis sous les yeux du lecteur, d'abord avec la traduction que nous proposons nous-même, ensuite avec la traduction de M. Dussaud. Des observations relatives aux noms divins afférents ou aux expressions problématiques d'autres genres tâcheront d'y apporter quelques éclaircissements.

Nous estimons utile de faire précéder la revision des textes par quelques considérations générales sur les noms divins *Allâh* et *Allât*.

Dans son rapport sur sa ***Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne***, qui vient de paraître chez Ernest Leroux, M. René Dussaud écrit à propos de cette déesse :

« La principale divinité des Safaïtes est la grande déesse arabe al-Lât, qu'Hérodote cite déjà, sous la forme Alilât, comme étant l'Aphrodite-Ourania des Arabes. Les Safaïtes écrivent rarement al-Lât, mais ha-Lât (par exception ha-al-Lât, car ils notent l'article *ha* et non *al*). Il est curieux qu'ils aient eu conscience de la valeur « article » du premier élément *al*. La citation d'Hérodote permet d'affirmer que le nom arabe primitif était *al-ilâhat*, « la déesse », contracté dès son époque

en al-Ilât, puis en al-Lât, et devenu par suite un nom propre visant une divinité bien déterminée. D'après le Qoran, les Arabes païens auraient considéré al-Lât ainsi que ses compagnes, Manât et al-ʿOuzzâ, comme les filles d'Allâh, mais le Qoran, œuvre d'un polémiste fougueux, est une source suspecte. Une inscription nabatéenne de Ṣalkhad, ville où le culte de la déesse fut introduit par les Nabatéens, semble désigner al-Lât comme la mère des dieux Douchara et Aʿada ou Aʿara, ce qui permettrait de tenir al-Lât pour la mère des dieux et l'identifierait avec la déesse mère de Douchara à Pétra, la vierge Kaʿba. Mais les documents sur lesquels repose ce rapprochement sont suspects. Il est plus certain que la déesse al-Lât fut identifiée, à Palmyre comme dans le Hauran, avec la déesse Athéna. Toutes les dédicaces à Athéna de l'Auranitide doivent lui être restituées. A Palmyre, le fils d'Odhainath et de Zénobie, Wahballath, « présent d'Allat », traduisait son nom en celui d'Athénodore. Cette même déesse, parèdre du dieu solaire, portait encore à Palmyre les noms d'Astarté et d'Atergatis » (p. 55-56).

M. Dussaud insiste encore sur cette manière de voir dans sa remarque relative au parèdre mâle d'al-Lât :

« Le dieu Allâh, écrit *ha-Lâh*, apparaît aussi dans nos inscriptions, non seulement en composition dans des noms propres, mais aussi à l'état isolé. La transcription safaïtique, comme dans le cas de la déesse Lât, nous montre que si Allâh était un dieu bien caractérisé, la valeur de nom « le dieu » n'était pas entièrement obscurcie, car à l'article *al* les Safaïtes substituent leur notation *ha*. Le rôle effacé que semble avoir joué Allâh dans le paganisme arabe permit sans doute à Moḥammed de l'adopter comme dieu unique » (p. 61).

Il y a dans cette argumentation un fait certain et un autre dont le bien fondé est encore à démontrer. Il est absolument incontestable et admis depuis longtemps que l'arabe Allâh, الله, est contracté de *al-ilâh*, إلاه-ال, « la divinité », comparable à l'hébreu הָאֱלֹהִים et à l'araméen אֱלָהָא. Moins certaine est déjà la question de savoir si le nom propre de la déesse préislamique, écrit constamment *al-Lât*, اللات, représente réelle-

ment la contraction de *al* (article) + *ilâhat* (divinité femelle, déesse), comme le supposent les lexicographes arabes. La conservation exceptionnelle du *t* final y semble opposer un véto qu'il serait bon de méditer. Cependant, enfermée dans les limites de l'idiome du Hidjâz, l'étymologie du nom féminin a au moins pour elle l'analogie du nom masculin. L'hypothèse commence quand on applique cette étymologie purement hidjâzienne aux noms des deux divinités arabes transmises par Hérodote, qui les a visiblement reçus d'informateurs plus importants que les peuplades alors absolument incultes et isolées du Hidjâz, ou aux noms divins analogues qui figurent non seulement chez les Pré-Arabes, mais aussi chez tous les autres peuples de la Syrie. Envisageons d'abord la donnée d'Hérodote.

Le Père de l'histoire avait notoirement l'habitude de prendre ses informations chez des gens instruits dans la religion et l'histoire de leur peuple, et ces autorités lui ont dit que les divinités supérieures des Arabes, naturellement des Arabes auxquels ils appartenaient eux-mêmes, se nomment Orotal[1] (ΟΡΟΤΑΛ) et Alilat (ΑΛΙΛΑΤ), et qu'elles sont d'ordre astral, comparables à la déesse Ourania des Grecs. Ces noms sont restés un mystère impénétrable jusqu'au retour de mon voyage dans le Yémen. En 1872, j'ai fait paraître dans le *Journal Asiatique* une étude sur cette question intitulée : « Examen critique du témoignage d'Hérodote sur la religion des Arabes. » Après avoir écarté l'idée de voir dans Orotal la transcription de *Allâh taᶜâla* et l'explication de *Alilat* par *Al-Ilâhat* = *al-Lât*, j'ai rappelé que dans les inscriptions minéennes, on trouve fréquemment côte à côte les termes *ᶜAthtar w-alilat*, ressemblant singulièrement, le premier à ΟΡΟΤΑΛ, rétabli ΟΘΟΤΑΛ, le second, littéralement exact, ΑΛΙΛΑΤ. Les termes précités *Athtar w Alilat*, עתר ואלאלת, signifient en réalité « Athtar (l'Astarté mâle des Sabéens) et les (autres) dieux », auraient été la réponse des indigènes à la question : « Quels sont vos dieux? » que leur adressait Hérodote ; puis, celui-ci aurait pris le nom commun *alilat* pour un nom divin, méprise que l'on constate

1. Le *t* final de la leçon *Orotalt*, qu'on trouve dans quelques manuscrits, est dû à une assimilation au second terme *Alilat*.

souvent chez ceux qui entendent pour la première fois des expressions en langue étrangère.

A cette heure même, je suis obligé de maintenir jusqu'à plus ample informé l'hypothèse de 1872, et je regrette que M. Dussaud ne l'ait pas prise en considération. Le savant auteur ne souffle mot de Orotal, qui occupe la place d'honneur dans l'énoncé d'Hérodote et ne peut être séparé de son associé. Quant à l'ancienne interprétation de Alilat, rentrée en faveur on ne sait comment, elle ne peut se soutenir au moindre examen. En phénicien, où il n'y a pas trace de אלה (ou אלהם), la déesse אלת, Allat, est souvent invoquée, et le même cas s'observe en assyrien où, malgré l'absence de Allâh, les mythes abondent relativement à Allat, souveraine de l'hadès et sœur de la fameuse Ištar.

Dans les langues araméennes, il existe bien אלה à côté de אלהת, mais ces mots sont toujours des noms communs signifiant « dieu » et « déesse », tandis que אלת est immuablement un nom propre de déesse. Pour ce qui concerne enfin le safaïte, l'article *al* y étant inconnu, on ne peut logiquement s'en servir pour substituer *Al-Ilât* à *Ha-Ilât* ou *Halât*. Une transcription *ha-al-Lât*, de האלת, supposant l'adjonction de l'article safaïte à l'article arabe *al* demeuré à l'état de souvenir de l'époque d'Hérodote, devait rester hors du cadre d'un ouvrage aussi sérieux. Mais il y a plus, et ce point forme le sujet principal de cette notice, il nous sera relativement facile de démontrer que le ה initial des mots האלה, הלה; האלת, הלת, n'est pas du tout l'article, mais une particule d'exclamation répondant à l'hébreu הוי, הו, et à l'arabe *yâ*, يا, « ô ! ». La preuve est si évidente qu'un seul exemple eût suffi à faire acquérir la conviction.

Si dans les mots précités, comme dans tout autre nom divin simple tel que היתע ou האתע, la première impression est portée à trouver les formes primitives אלה, לה; אלת, לת, יתע, אתע, cette conception se montre matériellement impossible aussitôt qu'on s'aperçoit que la double forme sans ou avec ה initial persiste dans les noms divins composés par le mécanisme de l'état construit, composition dont le premier élément ne peut

jamais avoir l'article. Le sens des noms גד־עוד, בעלשמן et שעהקם est d'une clarté parfaite ; ils signifient respectivement : « Fortune de (la tribu de) ʿAudh (ou ʿAwidh) », « Maître des cieux » et « Aide de (la tribu de) Qaum ». Mais à côté de ces formes dépourvues d'accessoire initial, on a encore plus souvent celles de הגד־עוד, הבעלסמן et השעהקם. Vu l'impossibilité de créer expressément une exception grammaticale contraire au génie des langues sémitiques en général, il résulte nécessairement que le ה qui précède ces noms n'a rien de commun avec l'article, et qu'il ne peut y avoir que la fonction du vocatif : « ô Gad-ʿAudh ! (ou Gad-Awîd !) », « ô Beʿelsamîn ! », « ô Šîʿhaqaum ! », يا جدعوذ, يا بعلسمن, يا شعهقوم.

II

AUTRES OBSERVATIONS

Cette rectification grammaticale n'est d'ailleurs pas la seule que les textes théophores semblent réclamer. Le nom divin y est souvent suivi des mots רוח, סלם et quelques autres qui semblent exprimer, tantôt un événement agréable, tantôt un accident désagréable. Le savant éditeur les considère en général comme des verbes au passé, employés au sens de l'optatif روّح, سلّم (p. 93, 111), mais l'immuabilité du masculin singulier, même quand il s'agit d'une déesse, comme dans הלת רוח, הלת סלם, ou d'un complexe de plusieurs divinités, comme dans פהלת וגד־עוד סלם (V. 217) et פהבעלסמן והלת רוח (397 *a*), ne peut s'expliquer qu'en admettant l'absence de la relation entre sujet et verbe, et en attribuant aux mots רוח, סלם, qui suivent le nom divin, le caractère d'un nom commun ou d'un infinitif. Ce point de vue est corroboré par des combinaisons telles que והיתע ענמת (776) et הרצו נהמת (205), dont le second terme est nécessairement un substantif. Même lorsque les mots typiques susindiqués sont accompagnés de compléments directs ou indirects, il n'est pas indispensable de les prendre pour des verbes. Ainsi, par

exemple, la phrase ...והיתע סעדה מבאם הסנת ונקמת מד (274) ne semble pas signifier : « Que le (dieu) Yathîʿ l'assiste, lui qui (chaque) année (apporte son) offrande, et qu'il se venge de celui qui... » (Dus.), mais littéralement : « ô Yathîʿ (qu'il ait) sa félicité contre les maux (بئس) de l'année (?[1] = du temps) ainsi que la vengeance sur celui qui... ». Semblablement פהלה סלם לדסאר ועירת (239) : « Donc ô (I)lâh ! (qu'il soit) salut et protection à celui qui voyage ! », et non pas : « Que ha-Lâh donne le salut à celui qui voyage et le protège ! » Dans les eulogies hébraïques, on a également שלום מפחד (Job, XXI, 9) et שלום ליוצא ולבא (Chroniques, XV, 5). Bien entendu, lorsque le ה exclamatif fait défaut, le nom divin peut être le sujet d'un ou de plusieurs verbes comme dans les phrases ordinaires, mais en concédant la première place au verbe. Je n'ai trouvé d'ailleurs que peu d'exemples certains de cette construction dans les textes safaïtiques qui me sont connus.

III

NOUVELLES INTERPRÉTATIONS DES FORMULES

Vu l'intérêt des points qui viennent d'être discutés, je crois utile de donner ci-après la traduction de toutes les formules exclamatives comprises dans le nouveau recueil de M. Dussaud, et j'y joindrai à l'occasion quelques remarques sur des expressions dont la clarté laisse encore à désirer.

10. [ו]הרצי ענמ[ת] (non [ה]ענמ), « et ô Riḍy ! (procure-lui) du butin. » D « Que ha-Reḍou (ha-Rouḍâ) lui procure du butin ! »

23. ...והאתע קית, à compléter מבאם ; cf. plus bas 888.

30. [נ]קמת הלת[פ], « ô (Al)lât ! (procure-lui la) vengeance ! » D. « Et que ha-Lât tire vengeance ! »

62. [ו]הלת ברא, « ô (Al)lât (procure-lui) la santé (?) ! » D. « Que ha-Lât...! »

1. Voir une autre interprétation plus bas au nº 274.

75. וחלל הדר, « que ce lieu soit légitime (= propice, حلال) ». D. « Il a campé en ce lieu. »

99. ורעי המע[ז] וולד שאהי וסלם אגדי מן סקם, « il a fait paître (ici) les chèvres ; les brebis ont mis bas et les chevreaux ont échappé à la maladie. » D. « Il a fait paître ici les chèvres et Agdal a échappé à la maladie. » אגדי, pl. de גדי. Par אגדי, on comprend probablement les nouveau-nés des espèces caprine et ovine.

122. וחצר הדר, « il a préparé (*haḍḍara*) le lieu (pour s'y installer pendant la saison). » D. « Il est venu en cet endroit. » Après l'inscription du nom, une telle annonce paraît inutile.

141. וחרץ דן פהלת עירת, « il a repoussé un vil (ennemi), et ô (Al)lât ! (procure-lui) le courage (?)! » D. « Il a transpercé un vil (ennemi) car al-Lât le protège. » Cf. חרץ, en arabe : « endiguer ».

164. והלת לען דחבל, « ô (Al)lât ! (prononce la) malédiction sur celui qui détruira (cette inscription)! » D. « Que la (déesse) Lât maudisse celui qui détruira (cette inscription)! » לען est un substantif.

179. ורעי האבל פאעבר פהשעהקם ובעלסמן עור לדיעור הספר, « il a fait paître les chameaux, puis il les a fait féconder (?עבר). Et, ô Sîʿhaqaum et Beʿelsamin!! (donnez la) cécité à qui effacera l'inscription ». D. « Il a fait paître les chameaux, puis il les a fait traverser (?). Que le dieu Saʿi-ha-qaum et Beʿelsamîn rendent aveugle celui qui détruira cette inscription ! »

179. פהלת רוח לדסאר ולקא דדחל, « O (Al)lât ! (procure le) bien-être à celui qui voyage et (à) celui qui accueille l'hôte. » D. « Que la déesse Lât protège celui qui voyage et accueille celui qui entre. » רוח est un nom et לקא un participe.

180. והאתע סלם, « ô Yâthîʿ ! (procure-lui le) salut ! » D. « Que (le dieu) Yâthîʿ donne le salut ! »

185. והאתע סל[ם] ולען דיעו[ר] הספר, « ô Yâthîʿ ! (procure-lui le) salut; et que la malédiction (soit) sur celui qui effacera

cette inscription! » D. « Que le (dieu) Yâthîᶜ lui donne le salut et qu'il maudisse celui qui effacera cette inscription! »

191. ומטי פהלת סלם, « il a acquis une monture; et, ô (Al)lât, (procure-lui) le salut! » D. « Il a fait une incursion et la (déesse) Lât (lui) a donné le salut. »

194. ומטי סנת רעי [ב]צחצף פ[ה]לת עקרת, « la monture de l'adversaire (ar. سَنِت) broutait à Ḍakhḏaf (?). O (Al)lât! (procure la) stérilité (à l'ennemi)! » D. « Il a fait une excursion l'année où il a mené paître à Ḍakhḏâf (?) et la (déesse) Lât a exterminé. » עקרת n'est pas 3ᵉ f., mais un nom synonyme de עקר, 513.

210. פבאס מטלל, « et que mal (arrive à celui) qui couvrira (l'inscription) ». D. פבאסם טלל, « il a couvert (la pierre) de son nom ».

239. פהלה סלם ל[ד]סאר ועירת[1], « ô (I)lâh! (procure) le salut et la protection à celui qui voyage! » D. « Que ha-Lâh donne le salut à celui qui voyage et le protège! » Mais le féminin עירת est incontestablement un nom.

242. ורצי עור דיעור הספר, « (ô) Riḍy! (donne) la cécité à celui qui effacera cette inscription! » D. « Et que Reḍou (Reḍâ) rende aveugle celui qui détruira cette inscription. » עור est ici un impératif et non pas un optatif.

251. ונפר מן רם פהלת סלם מדחרץ מנחל, « il s'est enfui du pays de Roum; et, ô (Al)lât! (procure le) salut à celui (מ pour מן, *man*) qui a repoussé (l'ennemi) du wâdi ». D. « Il s'est enfui du pays de Roum, car la (déesse) Lât l'a sauvé de celui qui porte un *kharṣ* de branche de palmier. »

274. וה[ית]ע סעדה מבאס הסנת ונקמת מד..., « ô Yathîᶜ! assiste-le contre la méchanceté de l'adversaire et (procure-lui la) vengeance sur celui qui...! » D. « Que le (dieu) Yathîᶜ

1. La phrase précédente se lit : וד[ג]ד אתר דדה פנגע כבר, « il a trouvé la trace de son grand-père (?) et (aussi) un riche pâturage ». D. corrige פרגע ספר, « il a trouvé la trace (l'inscription) de son *dâd* (père), alors il a regravé son inscription ».

l'assiste, lui qui (chaque) année (apporte son) offrande et qu'il se venge de celui qui... »

282. ו[נ]טר הסמי פו[ל]י פהבעלסמן רוח, « que le Céleste (le) regarde (favorablement) et se tourne (vers lui)! Et, ô Be'elsamîn, (procure-lui la) tranquillité! » Il y a ici une locution optative régulièrement construite. D. « Il a guetté le Syrien, il s'est trouvé tout près (?) et le (dieu) Be'elsamîn lui a donné le salut. » סמי, « une altération aramaïsante de l'arabe شامي, syrien, homme du pays de gauche, homme du nord » n'est pas très probable.

284. וחל השנא פהלת סלם, « il a percé l'ennemi, et, ô (Al)lât! (procure-lui le) salut! » D. « Son oncle maternel était son ennemi (וחלה שנא), mais la (déesse) Lât lui a procuré le salut. »

294. ומץ הרצו רוח, « fais éclater, ô Riḏw! (son) salut! » D. « Que l'éclat de ha-Reḏou donne le repos! » Il n'en résulte pas nécessairement « que ha-Reḏou était identifié à l'étoile du soir ».

318. (?) ו[ח]רץ פהלת פציה ממורב, « il a repoussé (un ennemi), et ô (Al)lât! (procure-lui) la délivrance du guetteur (? héb. ארב?)! » D. « Il a transpercé (un ennemi) et ha-Lât l'a délivré de... » פציה est un substantif (فصيّة).

337. והרצי ענמת נקם · · והלת דקנמרן פרוח, « et, ô Riḏw! (procure-lui) du butin (et) de la vengeance!... et, ô (Al)lât! de... (procure-lui le) repos! » D. « Que ha-Reḏou procure du butin et se venge... et que ha-Lât (le) protège! »

341. לפדאל בן רבאל ה[ד]ר. « A Fad'el, fils de Rab'el, appartient cette place. » D. « Par Fad'el, fils de Rabb'el. Il a campé en ce lieu. » Il paraît peu probable que le verbe דל ait été oublié. Notre texte confirme l'opinion de M. Clermont-Ganneau, qui regarde ces signatures comme marque de propriété et de droit au pacage dans la région.

344. וחלג בהדר בל אי עקרת, « il a neigé en ce lieu, mais il n'y eut pas (?) de bétail mort. » D. בלא יעקרת. La né-

gation אי est usitée en phénicien et en éthiopien, plus rarement en hébreu.

362. לבסלמה בן [אח]תיר בן זד [ה]רד, « à Bisalâmih, fils de Ikhtiyâr, fils de Zêd, appartient ce lieu. » Cf. 341. D. « Par Bisalâmihi, fils de Yakhtiyâr, fils de Zaid. Il a campé en ce lieu. »

392-393. והשעהקם סלם, « et, ô Šiʿhaqaum ! (procure-lui) le salut ! » D. « Que (le dieu) Chaihaqaum donne le salut ! » Cf. 395.

394. והשעהקם סלם [ונק]מת מבאס, « Et ô Šîhaqum ! (procure-lui) le salut et la vengeance sur le méchant ! » D. « Que le (dieu)ha-Chaʿ-ha-qaum donne le salut et procure du butin(ועֹנמת) à qui apporte une offrande ! »

397 *a*. ו[ח]רץ פהבעלסמן והלת רוח, « il a repoussé (l'ennemi). Et, ô Beʿelsamîn et (ô Al)lât, (accordez-lui le) salut ! »

404. וחלל הדר. Voyez 75.

424. למסך בן מלטן הדר, « à Mâsik, fils de Malṭan, appartient ce lieu. » Cf. 341. D. « Par Mâsik, fils de Malṭan. Il a campé en ce lieu. » Cf. 745.

467. פהלת סלם משנא, « et ô (Al)lât ! (procure-lui) le salut contre l'ennemi ! » D. « Car ha-Lât l'a sauvé de l'ennemi. »

471. ודבח לבעלסמן פולית, « Il a sacrifié à Beʿelšamîn ; (qu'il obtienne son) patronage ! » D. « il a sacrifié à Beʿelsamîn, alors (il a obtenu son) patronage. » Cf. 518.

494. וציד חת וקפף לחכל ודתה, « il a chassé des animaux et des oiseaux pour Khakil son amie. » ציד חת semble être une inadvertance pour צד חית. קיפוף est l'équivalent targumique de l'hébreu ינשוף ; selon d'autres : « petit oiseau ».

502. פלת עֹר, « et (Al)lât ! (procure-lui le) courage ! » D. « Alors Lât lui est venue en aide. » עֹר pour עֹיר = עֹירת.

513. והגד־עוד והלת עקר בהרם, « et, ô Gad-Audh et ô (Al)lât ! (portez) l'extermination dans le (pays de) Roum ! » D. « Et que le (dieu) Gad-Audh et la (déesse) Lât exterminent dans le pays de Roum... »

517. [ו]חרץ אח[ו]ה פהלת סלם ל[ר]חרץ וע[ו]ר דיעור, « il a repoussé ses frères. Et, ô (Al)lât! (procure le) salut à celui qui a repoussé et la cécité à celui qui effacera (cette inscription)! » D. « Il a transpercé son frère; que ha-Lât donne le salut au porteur de lance (*ou* à celui qui transperce)! Qu'elle aveugle celui qui effacera (cette inscription)! » Il faut tenir compte du *ʿain* qui suit אח et qui est un ו ressorti trop petit pour recevoir le trait moyen. אחו est le pluriel de אח, « frère ».

528. ווגד אל חר רוה פ[נ]גע והרצי עור דיעור, « il a trouvé la tribu de Thar qui l'a désaltéré; puis il a trouvé un pâturage. Et, ô Riḏy! (donne la) cécité à celui qui effacera (cette inscription)! » D. « Il a trouvé la trace (l'inscription, אחר) de son père (? אבה); alors il a regravé son nom. Que le dieu Reḏou (ha-Rouḏa) aveugle qui l'effacera. »

539. וחרץ המחל פהלה חלץ, « il a repoussé l'intrigant, et, ô (I)lâh! (procure-lui la) délivrance! D. « Il a transpercé l'intrigant (?); que ha-Lâh (Allâh) le délivre (toujours)! »

540. לנעם בן רבן בן שעב בן כן הדל[ל], « à Naʿm, fils de Rabban, fils de Šouêb, fils de Kan, appartient ce chameau de course (ar. دلول). » D. « ...; (il a campé) en ce lieu (הדר).

540. דאל עוד ומרד מן אל הרם פהלת סלם, « N. N. de la tribu de ʿAudh; il s'est révolté contre le peuple du Roum. Et, ô (Al)lât! (procure-lui le) salut! » D. « ...et Mard du peuple de Roum. Que la (déesse) Lât donne le salut! » D. a déjà pensé que מרד peut être un verbe, notamment le participe *mârid*, « rebelle ».

547. פהלת עור לדיעור הספר, « et, ô (Al)lât! (donne la) cécité à celui qui effacera (cette) inscription! » D. « Que la (déesse) Lât aveugle celui qui détruira cette inscription! » Le *nisbé* הקשי qui précède me semble signifier « le Qaïsite »; cf. קישה; D. « l'archer », de *qaus*, « arc ».

550. וחל השנא פהלת סלם וגד אחר אחה פנקם, « il a transpercé l'ennemi. Et, ô (Al)lât! (procure-lui le) salut! Il a trouvé la trace de son frère et s'est vengé. » D. « Et son oncle mater-

nel lui était hostile (וחלה שנא); mais ha-Lât lui accorda le salut, etc. » A mon avis, il ne s'agit pas ici d'une querelle entre שמת et צבח.

553. ודוג בקרה אל גם פהלת נקמת, « et la tribu de Gaum (? Roum ?) a pillé son bétail et, ô (Al)lât ! (procure-lui la) vengeance ! » Cf. l'hébreu דוג, « pêcher, chasser ». D. « Il a poussé son bétail vers Gaum (?), alors la (déesse) Lât s'est vengée. »

554. וציר בפלגתה סנת חרב הגדל (?) אל רם (?) בבצר צקטרז, « et il est venu avec sa division victorieuse (? בפלגת ?) l'année[1] où le brigand (?) a fait la guerre au peuple de Roum (?) à Boṣra (?)... » D. « Il est venu à Fingat (?) l'année où ha-Gadhi a fait la guerre au peuple de Roum à Boṣra. » הגדל épithète (?) possible du rebelle contre la puissance romaine, rappelle le talmudique גזלן, « grand voleur, brigand ». Nassor, le fondateur de la dynastie de Palmyre, fut appelé aussi « brigand » (לסטים) par les rabbins. Au reste tout est douteux dans cette inscription.

556. וחרץ פהלת סלם, « il a repoussé (l'ennemi), et, ô (Al)lât ! (accorde-lui le) salut ! » D. « Il a transpercé, alors la (déesse) Lât lui a procuré le salut. »

559. ודצע היד פחי ורצו, « il s'était blessé la main, puis il guérit et, (ô) Riḏw ! (accorde-lui le) salut ! » D. laisse sans traduction le groupe qu'il n'essaie pas de diviser.

563. ולתמם אב האסבן ה[ג]ד־עוד רוח מאסר וסלם, « et quant à Thamîm le père (= le chef) des Asban (?), ô Gad-ʿAudh ! (procure-lui) la délivrance de la prison, ainsi que le salut ! » D. laisse de côté le groupe initial et traduit ensuite : « Que le dieu Gad-ʿAwîd protège celui qui voyage (מסאר) et lui accorde le salut ! »

633. וחצר הדר דאל עו[ד]א[ל]ה פסלם, « il a préparé le lieu de la tribu de ʿAudhilâh. (Qu'il obtienne le) salut ! » D. « Il est venu en cet endroit... salut. »

655. וחרץ בן־אמ[ה] פהרצי סלם, « il a repoussé le fils

1. Dans ce passage, le mot סנת signifie certainement « année » ; il me paraît inutile de citer ici les passages analogues.

de sa mère, et, ô Riḏy! (procure-lui le) salut! » D. « Il a transpercé (attaqué) son frère (le fils de sa mère); que le (dieu) Reḏou (ha-Rouḏâ) donne le salut! »

705. ל... המהר, « à N., fils de N., appartient ce poulain. » D. « Par N., fils de N., (a été gravé) ce poulain. »

731. והגד־עוד עור לדיער הספר, « ô Gad-Audh! (donne la) cécité à celui qui effacera cette inscription! » D. « Que Gad-Awîdh rende aveugle celui qui effacera cette inscription! »

735. ואשרק פהבעלסמן סלם, « il s'est rendu dans l'est (?) et, ô Beelsamîn! (accorde-lui le) salut! » D. « Il s'est rendu dans l'est et le (dieu) Beᶜelsamîn lui a accordé le salut. »

747. למען בן יסמעל החית, « à Maᶜn, fils d'Ismaᶜel, appartiennent ces animaux. » D. « Par Mᶜan, fils de Yismaᶜel (a été gravée) cette inscription. » M. D. a noté que trois animaux indistincts étaient gravés à côté de cette inscription. Ce texte confirme notre traduction de 494.

772. היתע פלטה, « ô Yathîᶜ! Sauve-le! » D. « Que le (dieu) Yathîᶜ le sauve. »

786. והיתע נקמת מדרכבה פהרצו פלטה, « ô Yathîᶜ! (accorde-lui la) vengeance sur celui qui l'opprime, et, ô Riḏw! sauve-le! » D. « Que le (dieu) Yathîᶜ le venge de celui qui le poursuit et que le (dieu) Reḏou le sauve! »

791. פבאס מטלל, « et que le mal (soit à) celui qui couvrira (l'inscription) ». D. « Alors il a gravé son nom. »

801. וחל לאל דר, « et que la légitimité (le bien-être, حِلّ) soit à la tribu de Dâr (?) ». D. lit חלל et tient אל pour l'article arabe.

813. פרצי פלט, « et, (ô) Riḏy! sauve-le! ». D. « Que Reḏou le sauve! »

854. ו[נ]טר ה[ס]מי והלת רוח מ[ן ח]בא הספר, « que le Céleste (le) regarde. Et, ô (Al)lât! (accorde le) salut à qui conserve l'inscription! » D. « (ות ... הימי). Que la (déesse) Lât préserve de celui qui dérobera aux regards cette inscription! »

Dans D. 225, la même formule a והאלת. Le sens de « abriter, préserver » réside aussi dans le חבא hébreu (Isaïe, XLIX, 2).

856. [ווג]ד ספר נני פנגע כבר, « il a trouvé le lieu de Nani (?) et aussi un riche pâturage ». Cette phrase est la même que 239 (voir la note plus haut), qui offre le synonyme אתר au lieu de ספר. D. lit : [וו]גד ספר [ב]ני [פ]רגע ס[פ]ר, « et il a trouvé l'inscription de Baniy (?), alors il a gravé de nouveau (son) inscription. » On ne voit guère la nécessité de l'opération.

871. הנחל נוי [ור]עי, « il a fait paître dans le Wâdi des bestiaux (?) ». נוי serait-il l'éthiopien *newâi*, « bien, richesse », qui correspond primitivement à l'hébreu מִקְנֶה, « chose acquise, bétail »?

V. 4. וחרץ הסמי סנת מבאק דמץ, « que le Céleste repousse l'adversaire qui propage un mauvais bruit (מבאם? ? דמץ) (?) ». D. « Il a transpercé (de sa lance) le Syrien l'année... des chameaux (?). » A דמץ comparez l'éthiopien *demtz*, « son, bruit ».

V. 93. וחר[ץ] שנא פהלת סבר, « il a repoussé un ennemi; et ô (Al)lât! (donne la) patience! » Cf. 856.

V. 110. ודתא וחרץ שנא פהאלת דין וגד־עוד סלם, « il y a passé le printemps; il a combattu un ennemi, et ô Allât! (procure-lui la) satisfaction, et ô Gad-Audh! (accorde-lui le) salut! »

V. 315. וחרץ הסנת פהבעלסמן רוח ונקם משנא עור די... עוד, « il a repoussé l'adversaire; et ô Beelsamîn! (accorde-lui le) repos et (la) vengeance sur l'ennemi; la cécité à celui qui effacera (cette inscription)! »

V. 323 *b*. וחרץ השנא פהלת סלם, « il a repoussé l'ennemi, et ô (Al)lât! (accorde-lui le) salut! »

V. 323 *a*. פהלת נקמת; cf. 30.

V. 359. פ[ה]רצו רוח [ל]מהצף « et ô Riḏw! (accorde le) salut à celui qui reçoit des hôtes! » D. « Que le (dieu) Reḏou

donne le repos à quiconque est l'hôte (לם הצף). » מהצף est l'arabe *muḍîf*; part. de la 4e forme.

V. 379. פהלת ענמת משנא אבל, « et ô (Al)lât! (procure-lui du) butin sur l'ennemi, (consistant en) chameaux. » D. « Et la (déesse) Lât lui a procuré des chameaux comme butin sur l'ennemi. »

D. 89. והלת רוח לדלהם, « et ô (Al)lât! (accorde le) salut à celui qui court (après la nourriture?)! »

D. 97 *a*. ונגע והאלת רוח, « il a trouvé un pâturage, et ô (Al)lât! (accorde-lui le) salut! »

D. 106 *a*. וזרע הקתבת פא, « et (qu'il lui accorde) la semence (le grain?) de (pour?) la bête de somme (ar. قتوبة) ici (héb. פא?) ».

D. 129. . . . . וחלל הדעץ, « légitime (propice soit) la charge (?)... »

D. 225. והאלת רוח מן חבא, « et ô (Al)lât! (accorde le) salut à qui conserve (cette inscription)! »

D. 230. ורעי הנחל בקל, « il a fait paître au palmier (des bêtes) en petit nombre (?) »; peut-être faut-il corriger בקר, « des bœufs ».

D. 258. ונקמת הרחם סלמה, « (qu'il obtienne la) vengeance. O Raḥîm! accorde-lui le salut! » A noter l'emploi de רחם = رحيم, « miséricordieux », comme nom propre de la divinité supérieure, très probablement de Belsamîn.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Selon toutes les apparences, il faut renoncer à l'espoir de trouver dans les inscriptions safaïtes la mention d'une date fixe pour pouvoir les placer dans un ordre chronologique quelconque. Seule, la mention fréquente de אל רם nous retient dans l'époque romaine, mais ne nous annonce rien de plus. Un témoignage extérieur nous fournit heureusement le moyen de déterminer avec une grande vraisemblance un point de repère inférieur. L'invasion du sud de la Safatène par les tribus du

Hidjâz commandées par le roi (l)mroulqaïs eut lieu en 232 de l'ère de Boṣra = 328 après J.-C. D'autre part, la circonstance vraiment remarquable que les milliers de graffites safaïtiques n'offrent pas un seul exemple de l'emploi de l'article *al*, si caractéristique de l'arabe hidjâzien, devenu la langue officielle de l'Arabie deux ou trois siècles plus tard, cette circonstance prouve incontestablement que leur rédaction doit être en tout cas antérieure au IVe siècle. Je dis « en tout cas » parce que le roi Imroulqaïs a pu avoir des prédécesseurs, espacés par bon nombre d'années, dans la tentative de s'emparer de cette contrée, surtout après l'abolition du royaume nabatéen, événement qui sert de point de départ commun à l'ère de Boṣra et à celle de Pétra, 96 après l'ère vulgaire. Toutefois, c'est un fait que l'onomastique géographique de Pline et de Ptolémée n'enregistre dans l'Arabie du nord aucun nom de localité débutant par l'article arabe *al*, et le même fait se constate dans la Mišna, où les villes jadis iduméennes *Hegra* (Egra) et *Reqêm* sont mentionnées sous la forme החגר et הרקם, et cette prononciation est confirmée par la Αρκιμα d'Étienne de Byzance. Il en résulte, je crois, que l'influence de l'arabe classique ne s'est pas fait sentir dans la Syrie méridionale avant le Ve siècle de notre ère. Même deux siècles plus tard, au début de l'islamisme, le nord du Hidjaz était une terre inconnue pour Mahomet au point de vue historique et religieux, et les historiens musulmans ne sont pas mieux informés.

En ce qui concerne le culte des Safaïtes, nos inscriptions contiennent les noms divins suivants :

a) *Formes simples.*

1) אלה, à prononcer *ilâh* = héb. אֱלֹהַ, aram. אֱלָהּ, en abrégé : לה ; il fonctionne comme nom propre ; son emploi comme nom commun ne se présente pas dans nos textes, car le ה initial de האלה et הלה n'indique pas l'article, mais la particule du vocatif.

2) אלת, *Allât* vocatif : האלת, *ha-Allât*, הלת, *ha-(al)lât*. La disparition du א après le ה prédomine. L'usage de אלהת

comme nom commun ne se laisse pas constater dans les textes qui me sont connus.

3) יתע, *Yathi'*; une fois אתע (888?), au vocatif : היתע, plus souvent : האתע.

4) רצו ou רצי (de رضو), Riḏw, Riḏy, divinité favorable passée chez les Nabatéens sous la forme ארצו.

5) רחם, *Raḥîm* ne se trouve qu'une fois (D. 258); c'est peut-être une épithète primitive d'Ilâh ou de Beêlsamîn. On pourrait aussi le comparer au dieu arabe de l'amour et de l'amitié ודד, ודד (وُدّ), que nos inscriptions ne fournissent qu'en qualité de nom d'homme.

b) *Formes composées.*

6) בעלסמן, lecture vraisemblable : *be'êlsamîn*, probablement empruntée aux Syriens. Be'êlsamîn semble aussi devoir être sous-entendu dans l'épithète הסמי, « le Céleste ».

7) גד־עוד, prononciation incertaine *gad-Audh* ou *gad-'Awîdh*, un dieu Fortune propre à la tribu de *'Audh* ou de *'Awîd*; inconnu par ailleurs[1].

8) שעהקם, à lire *ši'haqaum*, « compagnon de la tribu de Qaum ». Cette étymologie résulte de la forme que lui donnaient les Nabatéens attachés à son culte : savoir שיע־אל־קום, où אל est le mot qui signifie « tribu », non pas l'article arabe[2].

Cette courte liste est naturellement loin de nous donner une idée exacte du panthéon des Safaïtes ; elle suffit cependant à montrer que ces nomades n'étaient pas encore entrés dans le giron de l'Église lorsque ces graffites ont été tracés sur les ridjm du Safa.

J. Halévy.

1. Je ne suis pas loin de penser que l'élément עוד est abrégé de *'Aoudh-Ilâh*, עוד־אלה, qui est le nom d'une tribu (אל עוד אלה, 633).

2. A condition naturellement que les inscriptions qui le contiennent ne soient pas très tardives.

Documents judéo-araméens d'Éléphantine.

II

Ostraka.

Conformément à ce qu'il avait annoncé, M. Cowley vient de commencer la publication des ostraka trouvés également à Éléphantine et mentionnant les mêmes personnages que le papyrus. Le déchiffrement a été exécuté avec le plus grand soin et les lettres douteuses sont marquées d'un trait. Ce texte est tellement déroutant que le savant éditeur a préféré ne pas le traduire et s'est contenté de donner des remarques relatives à différentes lettres qui permettent strictement d'autres lectures. Quant à la teneur au moins générale des deux parties de l'inscription, M. Cowley en signale le caractère singulièrement énigmatique par l'observation suivante : « Les deux côtés se rapportent clairement à différentes matières, mais il est très difficile de dire ce qui constitue ce sujet. » M. le professeur Sayce émet le sentiment (suggests) que le côté concave a pour objet la composition (the mixing) d'une potion.

Comme le savant éditeur n'a pas encore publié la photographie de l'inscription, il sera nécessaire de présenter aux lecteurs de la *Revue Sémitique* en premier lieu la transcription dans la forme qu'il lui a donnée dans son édition, afin de pouvoir profiter sans retard de ses intéressantes remarques. La reproduction du même texte avec les quelques modifications que je propose dans le commentaire sera suivie d'un essai de traduction, auquel je tiens à n'accorder qu'un crédit provisoire. Là où des maîtres de l'épigraphie araméenne n'ont pu rien débrouiller, je n'ai pas la prétention d'apporter la clarté parfaite; je me contente d'avoir fait un premier pas qui peut conduire d'autres travailleurs à la solution définitive de cette énigme épigraphique.

Ostrakon I (d'Éléphantine, appartenant a M. Sayce).

Côté convexe.

1 כענת . . . . . הנוחרי

2 למל[כי]ה מרי למכתבה אן כזי

3 תשמעון לאמר זשרי̇ך̇ יהבן פרס
4 בסון שלח̇א̇ עלי חזי נחת קפירא
5 זי היתת בין הושרוהי לי וקפרא זי
6 הושרת ל̇כ̇ם̇ מ̇ן̇ קפירא
7 וקפירא רבא זי יהב
8 לם מלכיה הושרי̇
9 הוי לה

Côté concave.

1 כענת חזו חנתא זי יהב לי אוריה לנסכא
2 הביה לגמריה בר אחיו ויערכה מן
3 שכרא ובלוה לאוריא אן הזי תטוסרי
4 וילן יכתבוה על דרעה על מן כתבתא
5 ז̇י̇ על דרעה הלו̇ כן שלח לאמר זי
6 לא ישכחן עלימתה
7 מכתבה על
8 שמה

Côté convexe.

L. 1. « La plupart des mots de la première ligne sont effacés. Le second mot peut être [פרא]ם. A la fin peut-être הנאה די. Le די et רי pourrait appartenir à la ligne de dessous » (C.).

Notre texte, malgré la lacune regrettable de cette ligne, paraît être le sommaire de la teneur d'une lettre que Malkiya devait écrire ou faire écrire au nom de son correspondant. Il forme unité avec celui du côté opposé ; toutefois, l'ensemble ne me paraît nullement constituer un document à part, mais seulement la suite d'un autre document. On ne commence pas une lettre par la particule « maintenant » et une formule de salutation aurait été indispensable.

Quel était l'auteur des ordres ou recommandations qui font le sujet du sommaire ? Évidemment un personnage remarquable qui entendait être obéi sans avoir besoin de prier les gens auxquels il s'adresse, en un mot, relation soit de supérieur à inférieurs, soit de patron à employés. Cette dernière relation semble la plus probable. La partie finale de son

nom peut se trouver dans le groupe הנו, de הנודרי, cas qui suggérerait même l'idée de corriger le second groupe הרי en מרי, « mon seigneur », épithète de politesse bien venue en ce lieu. Il n'y a rien à faire ni avec הנאה די, ni avec די ou רי, envisagé comme appartenant à la ligne suivante. En revanche, il serait strictement possible que הני soit à modifier en חיו, et partant à compléter en חיו[א], *Aḥyô*, synonyme du père de Gamaria, le scribe du papyrus qui est encore mentionné dans Concave, l. 2. L'idée de l'identité semble se heurter à la circonstance que le commandant l'aurait appelé « mon fils ».

D'autre part, cet ordre d'idées nous conduit à diminuer considérablement la lacune intermédiaire. Le second mot de la ligne commençant par un ס peut être restitué avec quelque vraisemblance ספרא, « lettre, écrit de tout genre », ainsi que M. Cowley l'a supposé. Ainsi que le prouve le nom מכתבה de la ligne suivante, qui est un des termes précis pour « lettre », il doit s'agir ici du sommaire ou de la teneur principale de la lettre, et ayant trait aux détails dont l'énumération suit immédiatement ; et, comme la relation entre ces deux noms suppose un verbe intermédiaire, ce ne sera pas trop se hasarder en complétant la phrase : ספרא זי שלח, « écrit », ou plus précisément, « note » qu'a envoyée... Aḥyo (?). Nous avons ainsi les deux termes, complément direct, verbe ; le complément indirect est représenté par למלכיה, « à Malkiya », de la l. 2, ce qui donne à la phrase sa forme régulière.

L. 2. « מדי ou מרי. Pour מזי, M. le professeur Sayce suppose חזי et compare אן חזי à la ligne 3 du côté concave, mais כ est plus probable. » (C).

J'admets la transcription adoptée par M. Cowley, sauf peut-être à rétablir למכתבה en במכתבה, « dans sa lettre ». Toutefois, si ספרא peut aussi désigner une lettre non encore écrite, on n'aura besoin de faire aucun changement et l'on maintiendra la forme verbale למכתבה, « pour l'écrire ».

La première demande commence par les particules אן כזי, « si ainsi ».

L. 3. « זשריך est très douteux ; le ז ressemble plus au diviseur des mots à la ligne 4 du papyrus. Le ך pourrait être

un ך. M. le professeur Sayce suggère אשריך ou אשביך ; dans ce cas, le א est fait comme dans le papyrus et non pas comme dans les ostraka. » (C.)

Je ne crois pas à la nécessité de changer la moindre lettre de cette ligne qui me semble être assez intelligible. Je vois dans ן le relatif זי, abrégé à la manière de ד pour די dans l'araméen plus récent, puis je compare שרא, pl. שרין, base de שריך, à l'hébreu f. שְׂרָה, pl. שְׂרוֹת (Isaïe, III, 19), « chaînettes de métal précieux portées par les femmes comme parure ». On verra en effet que la phrase suivante a également trait à des fournitures de bijoux. Le ך final, noté comme douteux, doit être en réalité un א, et on aura ainsi שריא, état défini du pluriel « les chaînettes ».

יהבן est le verbe du sujet pluriel שריא ; le complément direct en est פרס. Dans le papyrus, פרס désigne d'abord l'indemnité ou traitement qu'on fournit à l'employé ou au serviteur, répondant à l'hébreu שָׂכָר, puis, de même que ce mot hébreu, il prend aussi le sens de « prix, profit, bénéfice » en général ; le début de la phrase veut donc dire : « les chaînettes donnent un prix », c'est-à-dire se vendent à bon prix, et par conséquent procurent un profit au vendeur. Cette expression caractérise le commettant comme un orfèvre et marchand de bijoux séjournant à Éléphantine.

L. 4. « בסון est clair. סון se rencontre aussi dans l'ostrakon IV, l. 5, non סרן comme dans C. I. S. Au lieu de שלחא, M. le professeur Sayce lit שלחו. M. le professeur Margoliouth lit שלמא עלא. — קפירא, ici et aux lignes 6 et 7, de même que קפרא à la ligne 5, sont clairs. La première lettre paraît être un ק, bien que sa forme soit différente de celle du papyrus. C'est peut-être un ס, mais dans ce cas, il diffère beaucoup de celui qui figure dans בסון, et il paraît peu vraisemblable que deux formes soient employées dans la même ligne. »

בסון. Le ב marque incontestablement le lieu où habitaient les destinataires de la lettre, et c'était visiblement la ville appelée aujourd'hui *Assouan*, en grec *Syéné*, en hébreu סְוֵנֵה

(Ézéchiel, XXIX, 10 et XXX, 6). La forme judéo-araméenne de notre ostrakon montre que, dans ces passages, il faut ponctuer סְוֵנָה avec le ה— de direction : « de Migdol (ville située à l'extrême nord-est de l'Égypte) jusqu'à Sewên (סוּן, ville continentale de l'extrême sud de l'Égypte) ».

La lecture de M. Sayce שלחו עלי me semble convenir seule au contexte : « (Si vous entendez dire, etc.) envoyez-moi », c'est-à-dire, « annoncez-le à moi, avertissez-moi, prévenez-moi ». Dans ce cas favorable, il leur enverrait l'ordre de les mettre en vente.

Par חזי commence une nouvelle commande. Elle est adressée à un seul homme, probablement à l'agent principal; de là la forme du singulier חזי, « vois, regarde ».

נחת a l'air d'être un impératif (נַחַת), tout comme חזי : « Fais descendre, expédie » à quelque ville de la basse Égypte, mais la ville n'est pas nommée; il vaudra mieux ponctuer נַחֵת (pour נַחְתֵּת), « j'ai fait descendre, j'ai expédié », sous-entendu לכם, « à vous », qui se trouve à la ligne 6. La suite montre qu'il s'agit d'un objet arrivé auparavant et dont un reçu avait été donné.

קפירא ne dit rien ; j'admets la leçon ספירא, « le saphir » ; la forme différente du ס ne doit pas étonner dans une écriture cursive ; il nous arrive souvent de mettre dans des mots proches, voire même dans le même mot, les deux formes du *r* qu'on emploie couramment dans l'écriture latine. La missive s'explique comme il suit. Les associés de Syéné avaient, sur sa demande, transmis à leur chef ou président que les affaires retenaient à Éléphantine, entre autres choses, un saphir pour être examiné et estimé par lui. Après avoir dûment examiné la pierre précieuse, il la leur renvoie accompagnée d'une note relative à son authenticité et à sa valeur vénale. C'est notre phrase qui annonce ce double envoi de sa part. Au moyen de cet exposé, toutes les autres expressions de la phrase principale, ainsi que celles des phrases secondaires qui y sont ajoutées jusqu'à la fin de ce texte reçoivent un plein jour et laissent fort peu à désirer.

L. 5. « בין est écrit sur une fissure dans la terre cuite. Le ב est bien certain. Le mot pourrait être בידי ou ביד. — הושרוהי ici, הושרת l. 6, הושרי l. 8 et ostrakon V, l. 5, sont apparemment de ישר, au sens de « ratifier » (ratifying) un document. L'emploi de הישרת à la l. 6 est en faveur de la lecture ספרא dans cette ligne. » (C.)

היתת, première personne du *haf'al* הֵיתֵת, « j'ai fait venir », r. אתי.

הושרוהי, « ses objets adressés (à moi) », suffixe pluriel de la 3e personne, de הושר, nom-infinitif de ישר, « diriger », donc, « chose dirigée à quelqu'un, envoi ». Le suffixe vise particulièrement l'associé qui avait fait les envois et qui était connu de tous.

וספרא, « ainsi que l'écrit, la note ».

L. 6. « לכם מן sont très incertains. Le כ peut être un ו ou même un ם dans מן, les lettres sont enchevêtrées. Il serait possible de les diviser au point de lire נד ou נר. — Dans קפידא, la première lettre ressemble moins à un ק que dans les autres formes. Il serait même trop élargi pour représenter un ק, et il paraît qu'il y a un espace après lui. Peut-être doit-il être lu יד כירא ou comme une partie de דכר. » (C.)

הושרת, première personne du passé הוּשַׁרֵת, « j'ai adressé ». לכם מן est correct.

La lecture ספירא cadre seule avec le contexte; il s'agit du saphir dont il a été question l. 4.

L. 7. Tout est correct ici, sauf וקפירא qu'il faut corriger en וספירא, « et le gros (רבא) saphir »; c'était un saphir plus gros, et partant plus précieux, qu'il avait retourné après examen quelque temps auparavant par la main d'un des leurs nommé à la ligne suivante.

L. 8-9 « הושרי, le י est écrit au-dessus du ר par manque d'espace. — Des traces d'une écriture de dessous (under writing) peuvent être vues entre les lignes 1 et 2, le mot לאמר, et entre les lignes 4 et 5 les mots זו גמריה (?). Il y a des traces ailleurs, mais elles ne sont pas lisibles. »

לם semble être une faute de scribe pour לכם, leçon qui réclame l'analogie de l. 6. — Le י de הושרי est naturelle-

ment le suffixe possessif de la première personne. Cette dernière phrase secondaire est donc destinée à constater par un exemple antérieur que l'auteur avait l'habitude de joindre à ses envois une note écrite. Le mot à mot est : Le gros saphir que Malkiya vous a (jadis) transmis avait aussi ma note (explicative). הושרי équivaut ici au ספרא זי הושרת de l. 5-6.

Côté concave.

L. 1. « חזי, le ז est très semblable à celui de l. 3 du convexe. לנסכא, le א est écrit au-dessus de la ligne. »

Ce texte fournit deux autres mandats du même auteur, mais d'un caractère différent, de là la reprise de כענת. Les paroles s'adressent également à tous les associés ou employés ; c'était aussi le cas de la première partie.

Le sens de la phrase est obscurci par notre ignorance de la signification exacte de חנתא, qui est peut-être un mot égyptien. Toutefois, on ne se trompe pas beaucoup en y voyant un objet d'or ou d'argent. Cette interprétation, d'ailleurs provisoire, me semble résulter de la mise en rapport avec l'expression לנסכא qui, bien qu'il soit difficile de déterminer avec certitude si c'est un verbe ou un nom, comporte incontestablement le sens de fusion métallique, car en aucun cas on ne peut songer ici ni à une libation rituelle (Daniel, II, 46), ni à une mixture de boisson pour laquelle la racine נסך ne convient guère. En raison de ce doute, il faut provisoirement se contenter de savoir qu'il est question d'un objet en métal précieux (une idole?) qu'un certain *Uriya* (אוריה, l. 3, אוריא) avait donné à l'auteur de la lettre, soit pour le faire fondre (לְנַסָּכָא), soit pour en faire un נִסְכָּא, mot talmudique qui signifie « lamelle, plaquette ». Le choix entre ces deux possibilités dépend du sens précis du verbe ערך de la ligne suivante. Malheureusement, cela reste encore un désidératum.

L. 2. Pas de note de la part de M. Cowley ; la transcription est donc absolument certaine, cependant on s'attend à הבוה au lieu de הביה, en accord avec חזו ; il y a donc lieu de revoir l'original. Le sens n'en est pas douteux ; c'est l'impératif יהב joint

au suffixe de la 3e pers. fém. : « donnez-la », savoir, la חנתא.

גמריה בר אחיו est le scribe du papyrus; on voit d'ici qu'il s'occupait également des affaires d'orfèvrerie.

ויערכה. Le ו indique le but de la transmission et le ה final se rapporte de nouveau à la חנתא.

Quant au sens de l'ensemble, je ne vois pas qu'il puisse signifier autre chose que « et il la fera arranger = pour qu'il la fasse arranger », sens que semble favoriser la préposition מן, « de, par ».

L. 3. « ובלוה, cf. Esdras, IV, 13, etc. — לאוריא, le א final est clair. — תטוסרי, la première lettre est indubitablement un ת. Nous attendions un פ. Les lettres וס sont enchevêtrées l'une dans l'autre, et le ס a une forme curieuse, mais il n'y a pas de doute qu'elles doivent être lues ainsi. Le רי est écrit au-dessus de la ligne. »

Le contexte oblige à voir dans שכרא l'individu qui doit arranger et transformer la pièce métallique confiée par Uriya à l'auteur de la lettre, mais le sens propre du mot ne se devine pas facilement. La racine araméenne שכר, « s'enivrer », ou l'arabe شكر, « être bienfaisant, reconnaissant », n'offre rien qui vaille; l'hébreu שָׂכִיר, ouvrier, salarié », convient au besoin, mais on attendrait שכירא. C'est peut-être un mot étranger, d'origine babylonienne ou perse[1].

Il ne semble pas aisé d'admettre que ובלוה soit exactement le biblique בלו (Esdras, IV, 13), « impôt », mais l'impératif *qal* de יבל, « apporter, rapporter », usité en babylonien; le ה rappelle toujours la חנתא; notez le parallélisme הבוה et בלוה. La phrase deviendrait tout à fait claire si ויערכה avait le sens de « et il la fera arranger (= confectionner par l'ouvrier, etc. », que je suppose ci-dessus. Dans ce cas, Uriya recevrait la נסכא qu'il avait commandée.

La nouvelle phrase débute par אן חזי, « s'il voit » ; le sujet du verbe est manifestement Uriya. תטוסרי se fait reconnaître du premier coup comme étant d'origine égyptienne, peut-être

1. Je m'aperçois maintenant que ce peut être en effet le persan چاکر, *tchâkir*, « servant, serviteur » ; les serfs exerçaient divers métiers au profit de leur maître.

un nom de femme parallèle au nom d'homme פטוסרי (cf. le biblique פוטיפרע, « qui appartient à Ra », Genèse, XLI, 4-5), Πετοσιρις, « qui appartient à Osiris ». Cette personne était sans doute la serve du chef.

L. 4. « וילן, la lecture est assez certaine dans l'original. La dernière lettre pourrait être un ך ou un ף. Dans le facsimilé, le mot ressemble plutôt à הלף ou הלן : הלו est difficilement possible. » (C.)

A cause de ces incertitudes, j'incline à proposer provisoirement la lecture זילן, c'est-à-dire זי לן, et notamment au pluriel: « ceux qui sont à nous, les nôtres ». D'abord on est tenté de traduire : « (s'il) voit Tetosrî qui nous appartient », mais le verbe au pluriel יכתבוה resterait sans sujet.

La suite montre que כתב signifie ici « inscrire, graver sur le corps une marque distinctive, un tatouage », appelé en hébreu כְּתֹבֶת קַעֲקַע (Lévitique, XIX, 28). Tetosrî paraît s'être vantée de forcer son maître à l'affranchir, le maître la punit en donnant ordre à ses gens de lui imprimer un nouveau symbole de servitude sur le bras, au-dessus du tatouage qu'il y a déjà. Je présente cette interprétation comme une simple conjecture provisoire et faute de mieux, car ce passage est vraiment d'une obscurité extraordinaire. La fin de la phrase, qui comprend encore les trois premiers mots de la ligne, n'offre plus aucune difficulté. כתבתא désignerait ainsi l'ancien tatouage et répondrait exactement à l'hébreu כְּתֹבֶת que nous venons de citer.

L. 5-8. « זי, le commencement peut être זא. — מכתבה, la dernière lettre est actuellement un ג, mais sans doute le ה est visé et le trait intérieur a été oublié par erreur. » (C.)

La phrase finale commence par la particule הלן, qu'on identifie sans peine à l'araméen plus récent אֲלוּ (Daniel, II, 31), modifié même en אָרוּ (*ibidem*, VII, 14), probablement par une faute du scribe, car le talmudique הרי peut à la rigueur venir de l'infinitif הַרְאָה, « faire voir ».

כן, « ainsi », se rattache visiblement à la phrase qui suit לאמר, dont la forme semble être un hébraïsme.

Le second זי est ici l'indice de l'optatif, ce qui constitue aussi éventuellement la fonction de l'araméen plus récent די ou ד. Le sujet de שלח doit être le chef, auteur de l'original résumé dans notre ostrakon.

Au point de vue grammatical, il est certain que ישכחן est un futur au pluriel féminin; au masculin on aurait écrit ישכחון, en accord avec תשמעון du côté concave, l. 3. Ceci établi, on est conduit à voir dans עלימחה un pluriel accompagné du suffixe masculin possessif. Par conséquent עֲלִימָחֵהּ, « les serves à lui, ses serves ». Le suffixe rappelle toujours le sujet du verbe שלח, à savoir le maître qui donne les ordres enregistrés dans ce document. Mais l'emploi du verbe שכח donne lieu à des hésitations au point de vue sémantique. Ce verbe signifie en hébreu « oublier » et en araméen « trouver ». Si l'on suit la première piste, la phrase voudra dire : « que ses serves n'oublient sa lettre (מכתבה) », ce qui irait assez bien. Sur la seconde piste, on obtient la phrase : « que ses serves ne trouvent pas sa lettre », ce qui va moins bien. La nécessité de rester sur le terrain araméen nous retient à la seconde interprétation. Le maître veut donc qu'on cache aux serves l'une de ses lettres qui portait son adresse על שמה, visiblement parce qu'elle contenait un secret.

TRANSCRIPTION

Côté convexe.

1 כענת ס[פרא זי שלח . . . ? א]חיו מרי
2 למל[כי]ה מרי למכתבה אן כזי
3 תשמעון לאמר זשריך יהבן פרס
4 בסון שלחה עלי חזי נחת ספירא
5 זי היתת בין הושרוהי לי וספרא זי
6 חושרת לכם מן ספירא
7 וספירא רבא זי יחב

8 ל[כ]ם מלכיה הושרי
9 הוי לה

Côté concave.

1 כענת חזו חנתא זי יהב לי אוריה לנסכא
2 הב[ו]ה לגמריה בר אחיו ויערכה מן
3 שכרא ובלוה לאוריא אן חזי תטוסרי
4 זי לן יכתבוה על דרעה עלא מן כתבתא
5 זי על דרעה הלו כן שלח לאמר זי
6 לא ישכחן עלימתה
7 מכתבה על
8 שמה

TRADUCTION PROVISOIRE

Côté convexe.

1. Maintenant, [(voici) la note qu'a envoyée... A]ḫyo (?), mon seigneur,
2. à Malkiyah, mon seigneur, dans (?) sa lettre : Si ainsi
3. vous entendez dire, savoir : Tes (? les ?) chaînettes donnent un bénéfice
4. à Sewên, prévenez-moi. — Regarde, je (vous) ai expédié le saphir
5. que je me suis fait venir parmi les objets adressés à moi ; ainsi que la note que
6. je vous ai adressée au sujet de (ce) saphir. —
7. Le gros saphir que donna
8. à eux Malkiya, ma description
9. il y avait pour lui.

C'est-à-dire : Voici la teneur de l'ordre donné par M.... Aḫyo (?) à M. Malkiya dans sa lettre (ou « pour le mettre par écrit ») : Si vous apprenez que les chaînettes se vendent à bon prix à Syéné, avertissez-moi. — Je vous ai renvoyé le saphir que j'avais fait venir parmi d'autres objets, ainsi que la note que je vous ai préparée au sujet du saphir. Le gros saphir que Malkiya leur a vendu avait (aussi) ma description (particulière).

Côté concave.

1. Maintenant, regardez la hantha qu'Uriya m'a donnée pour en faire une lamelle.
2. Transmettez-la à Gamariya, fils de Ahyo, qui la fera arranger par
3. le servant (?); puis vous la rapporterez à Uriya. — S'il voit Thetosri,
4. que les nôtres la marquent sur le bras, au-dessus de la marque
5. qu'(elle a déjà) sur le bras. — Voici (finalement), il nous a envoyé dire ceci : Que
6. ses serves ne trouvent (= ne touchent à)
7. aucune lettre à (= portant)
8. son nom (son adresse).

Il n'y a pas lieu de commenter cette partie du texte qui se comprend suffisamment dans la traduction littérale.

Somme toute, l'ostrakon qui nous occupe contient une série de sept injonctions émanées du chef de l'association des bijoutiers juifs de Syéné, lequel séjournait momentanément à Éléphantine :

1° Avertissement rapide au cas où les chaînettes de parures montaient en prix.

2° Annonce de leur avoir renvoyé le saphir qu'il avait emporté pour l'examiner.

3° Annonce qu'il y avait joint en même temps une note descriptive.

4° Rappel d'avoir agi de même à l'occasion de son envoi du grand saphir par la main de Malkiya.

5° Ordre de faire faire le bijou commandé par Uriya.

6° Ordre d'imprimer une marque au bras d'une serve égyptienne.

7° Ordre d'agir de manière que les serves ne puissent prendre connaissance de sa correspondance.

Je répète que ce n'est qu'un premier essai : à chaque jour suffit sa peine.

J. Halévy.

Nouvel Examen du papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque impériale de Strasbourg.

Le célèbre épigraphiste J. Euting a publié, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1re série, tome XI, IIe partie), une notice des plus intéressantes sur un papyrus égypto-araméen conservé à la Bibliothèque impériale de Strasbourg. Vu le mauvais état du papyrus et l'effacement de l'écriture, le déchiffrement présenté par M. Euting est un véritable coup de maître que bien peu de spécialistes seront capables de réaliser. La traduction partielle et les notes linguistiques et historiques qui l'accompagnent sont également admirables de sobriété et de précision, à tel point qu'on se demande s'il reste encore quelque chose à faire après un essai aussi magistral. Et, en effet, il sera bien difficile d'apporter du nouveau au sujet du texte compris dans les notes de M. Euting. Tout l'effort des orientalistes doit porter désormais sur la partie que, par des scrupules de solidité, il a laissée en dehors de son commentaire. Là il y a encore à glaner, surtout en ce qui concerne les mots étrangers dont la transcription est donnée comme douteuse. Plus on diminue l'obscurité de ces termes, et plus le sens général du document s'éclaircit et devient utilisable pour l'histoire de l'époque. Le nouvel examen que voici tend vers ce but modeste et n'a d'autre prétention que celle d'encourager et de provoquer des travaux plus importants.

Empruntons à M. Euting ses remarques introductoires relatives à l'importance du document et aux circonstances qui l'ont fait entrer dans la Bibliothèque impériale de Strasbourg.

« La pièce en question a d'autant plus d'importance qu'elle porte une date; elle remonte à la quatorzième année du règne de Darius. J'espère fournir la preuve qu'il s'agit de Darius II, surnommé Nothus, et de l'an 411-410 avant Jésus-Christ. Le contenu est aussi intéressant que la langue elle-même, car la pièce paraît être le rapport d'un employé subalterne perse au satrape du roi des Perses en Égypte, relatant un soulèvement des Égyptiens contre la domination perse, et notamment parce

que la pièce permet d'établir un parallèle avec la langue araméenne de l'Ancien Testament.

« Je me plais à reconnaître ici que c'est à M. Clermont-Ganneau que revient le mérite d'avoir prouvé que tous les monuments araméens trouvés sur le sol de l'Égypte remontent à l'époque de la domination perse en Égypte.

« Le papyrus a été acheté chez un antiquaire de Luxor; cependant, il n'est pas douteux qu'il ait passé auparavant par nombre de mains, vu qu'il est passablement endommagé à tout endroit; ce fragile petit rouleau n'a malheureusement pu être lissé et mis sous verre sans de légères lésions, malgré toutes les précautions prises; il mesure 0m,63 de long et a une hauteur maxima de 0m,073. Le recto se compose de deux parties (A et B), séparées par un intervalle libre de 0m,035 à 0m,05; chacune des deux parties a cinq lignes. Au verso de la partie A se trouvent, formant angle droit avec l'écriture du recto, quatorze étroites lignes continues (C), qui ont en tout une hauteur de 0m,175; elles sont d'une autre écriture que les parties A et B et semblent défier toute tentative de déchiffrement, vu leur défectuosité et le raccourcissement des lignes. »

M. Euting établit ensuite que le soulèvement des Égyptiens dont il est question ici a bien eu lieu la quatorzième année de Darius II Nothus, et non pas de Darius Ier Hystaspe. Les auteurs classiques mentionnent une rébellion, à la trente-quatrième année de son règne, qui a été combattue par Xerxès et étouffée par Artaxerxès. Malgré le soin que prit Darius Nothus pour contenter le clergé égyptien, les Égyptiens, conduits par le dynaste indigène Khabbouch, réussirent à secouer le joug perse et à maintenir leur indépendance pendant plusieurs décades. Amenrot, nommé par les Grecs Amyrtaios, fonda la XXVIIIe dynastie égyptienne avec l'aide de mercenaires grecs, pendant que les forces perses étaient occupées à étouffer le soulèvement de Tissaphernès en Lydie (415-414) et d'Amorgos en Carie (413-412). C'est dans cette période seule que peut se situer le rapport d'un employé perse au satrape qu'il nomme son « maître » (מרא) sur l'épisode du soulèvement dans la quatorzième année du roi Darius. L'examen paléographique corrobore cette date. La stèle araméenne de Saqqara, datée

de la quatrième année de Xerxès (484 avant J.-C.), montre des types considérablement plus archaïques que ceux de notre document.

Présentons maintenant le texte déchiffré par M. Euting.

A

1 . . . תנגן אנחנה בין דגן זי מצריא מרדו אנחנה מן מראן לא שבקן
2 ומנדעם מחבל [לא] אשתכח לן בשנת — |||| דריוהוש מלכא כזי מראן ארשם
3 אזל על מלכא זנה דושכרתא זי כמריא זי חנוב אלה עבדו ביב בירתא
4 המונית עם ויזדזנן זי פרתדך תנה הוה כסף ונכסן יהבו לה איתי קצת
5 מן יובנא זי מלכא זי זבו בירתא נדש . . ושור חד . . . . במפציעת בירת יב

B

1 וכען שורא זך בנה במפציעת בירתא איתי באר חדה זי בניה
2 בגו בירתא ומין לא חסרה להשקיא חילא כזי חן הנדיז יהוון
3 בברא זך מיא שתין כמריא זי חנוב אלך ברא זך סכרו חן אזד
4 יתעבד מן דיניא תיפתיא גושכיא זי ממנין במדית תשטרס
5 יתידע למראן לקבל זנה זי אנחנה אמרן או פרישן אנחנה

C

1 . ך בחפ(ס?)ניא זי ביב ב . .
2 אנחנה . . . ן
3 . הן לא אשתכח א .
4 [מצ]ריא להיתיה מן .
5 למעבד תמה ליהו א .
6 . . . . ב . . ה
7 להן אתבודן חנה
8 [א]יש בפא ליהו לנפיש
8 a טב
9 . ן על מראן שגיא עש
10 ע אנחנה מן חילא
11 מראן טב יתשים .
12 אנחנה הן על מ .
13 גנון למנדע מתא זי א .
14 . א זי לן זי נדשול .

J'ajoute quelques explications relatives à des expressions nouvelles ou peu élucidées.

A

1. Le premier groupe תנגן, à en juger par la nature de la phrase, doit être un participe en rapport avec le pronom אנחנה, « nous », et dont le pluriel se termine naturellement par ן et commencera par מ, ainsi : מתנגן ; mais, étant donné que l'araméen ne possède pas, du moins à notre connaissance, de racine תנג, on est conduit à supposer que le ת est un ח déformé : חנג[מת] viendrait alors de חנג, « souffrir, se plaindre, regretter ».

בין דגן est visiblement l'attribut des hommes indiqués par le pronom « nous », mais le sens de ces deux mots est difficile à établir. Au premier aspect, j'y ai reconnu un mot perse, et, en les réunissant en בינדגן, j'ai obtenu la forme ancienne *bendegân*, « serviteurs, esclaves », de *bandaka* ou *bandag*, mais le י comme indice de la voyelle *e* et l'existence même de la prononciation *bendag* à cette époque font réfléchir. C'est une conjecture faute de mieux. Je fais cependant remarquer que le scrupule orthographique ne semble pas avoir grand poids, car un cas analogue se présente à la ligne 4.

מרדו, « se sont révoltés ». Le soulèvement des Égyptiens contre les troupes perses cantonnées à Memphis dont il s'agit ici eut lieu sous le règne de Darius II Nothus (E.).

שבקן, on peut douter si c'est un passé, première personne plurielle, égal à שְׁבַקְנָא, ou bien un participe au pluriel = שַׁבְקִין. A noter le sens intransitif de שבק, « déserter ».

Ligne 2. מחבל, « une chose nuisible », cela ressort de מנדעם.

Par בשנת commence le récit de l'origine du soulèvement. Il eut lieu l'an 14 du règne de Darius II, dont la forme perse *Daryavahuš* est littéralement rendue. Le satrape Arsamès (ארשם) était allé auprès du roi, sans préciser où il se trouvait alors.

Ligne 3. זנא, et non זא, parce que דושכרתא (mot perse *duškarta*, « mauvaise action ») est masculin.

חנוב est le nom égyptien (*ḥa-nub*, « maison d'or ») du Sérapéum de Memphis (Spiegelberg).

אלה = héb. אֵלֶּה, « ceux-ci », savoir les prêtres, כמריא.

Les mots עבדו ביב בירתא sont traduits par M. Euting : « ont fait le canal de la citadelle » (*fecerunt canalem arcis*), mais l'expression בירת יב (ligne 5), dont la lecture me paraît certaine, montre que ביב n'est pas un nom trilittère signifiant « canal », mais un mot יב pourvu du ב de localisation, ainsi ב־יב, « dans Yab ». Il faut donc envisager Yab comme le nom égyptien du quartier où se trouvait la citadelle, cf. בשושן הבירה.

Ligne 4. המוניתּ, le ה est perdu, sauf une amorce du trait oblique de gauche qui en assure la lecture. La finale יתּ semble bien être un dérivé féminin de המון, lequel n'a certes rien de commun avec le mot hébreu הָמוֹן, « bruit, multitude ». Le vocable a l'air d'être un composé *hama-van*, « doué d'un ensemble », dans le sens éventuel de « mêlée, querelle, dispute ». Cette interprétation convient très bien à la suite, qui fait mention de procédés violents.

Si le sens conjecturé de המוניתּ est exact, le membre de phrase immédiat עם וידזנג זי פרתדך doit désigner les adversaires des prêtres : « avec les *x* de ton *y* ». Cette allure n'est pas favorable à l'idée de voir dans פרתדך des écrits ou des édits, à l'instar du pehlvi פרודתך et du targumique-mandéen פרודתקא, פרודקא (E.) ; l'inversion de תד en דת s'oppose à ce rapprochement. En prenant le ך final pour le suffixe pronominal de la seconde personne, ainsi que je viens de le supposer, il restera un nom פרתד qui rappelle l'élément du persan moderne *perdâz* پردازـ (=z. *fratât*), « qui fait, qui travaille », qui est si fréquent dans les compositions. Maintenant, si זי פרתדך signifie « de tes ouvriers », l'expression וידזנג semblerait caractériser une partie des ouvriers employés par le satrape. Ce mot a aussi une forme perse très frappante, bien qu'il nous soit impossible de l'identifier avec certitude. Cependant, en lisant ך pour ד, il sera permis de supposer dans וירזנג le

zend *vîrenzan*, « homicide, meurtrier », qui, en vieux perse, pouvait être *viro-zan*, en sorte que le נ n'aurait même pas été élidé. Avec l'adjonction du suffixe ג = ך, on obtient le mot populaire *vîrozanag*, transcrit correctement ויזנג. L'épithète de « meurtriers, assassins » n'a pas besoin d'être prise à la lettre, elle qualifie les adversaires des prêtres égyptiens comme de mauvais sujets qui sont capables de tout.

תנה, « là ». Cette transcription donnée ici par M. Euting est conforme à la photographie ; dans le commentaire, M. Euting admet, visiblement par mégarde, la forme תנן qui figure dans l'ancienne inscription du Serapéum. La particule de localisation « là » se rapporte au Serapéum חנוב, servi par les prêtres et qui était le sanctuaire principal de la citadelle. Les fidèles y faisaient des dons en argent (תנה הוה כסף) et laissaient des legs à titre de revenus perpétuels (ונכסן יהבו לה).

Suit le récit de la brouille entre la garnison perse et les prêtres ; la faute en est attribuée à une partie seulement de ce corps (איתי קצת).

Ligne 5. D'après le contexte, il semble évident que, par « les יובנא (lecture incontestable) du roi (זי מלכא) », sont désignés les soldats qui s'étaient disputés avec les prêtres. Le mot יובנא a, à ne pas s'y tromper, une physionomie perse. Je l'analyse provisoirement *yu-bân*, « secours-pourvu », et je comprends par là les troupes auxiliaires qui se composaient d'étrangers. Le suffixe de formation *bân* est fréquent en persan, *ćobân* (anc. *gaubân*), « vacher, pasteur », *marzubân*, « garde frontière, chef, noble », et s'échange souvent avec *vân* : *Artabân* et *Ardavân*.

En nous laissant guider par l'allure du contexte, on s'attend à ce que la querelle avec les prêtres égyptiens ait donné lieu à des actes violents de la part des légionnaires indisciplinés. C'est peut-être ce que veut dire le verbe זבו dont la lecture indiquée comme douteuse pourrait bien être la vraie. On pense à la racine זבב, devenue plus tard דבב et comportant l'idée de « agir hostilement, maltraiter » ; à l'hébreu איבה, « inimitié, hostilité » répond le targumique דבבו ; l'ennemi se dit en araméen בעל דבבא, « possesseur de haine, d'inimitié », et

en talmudique on a l'expression דבוביין, « hostiles ». Le membre de phrase זי זבו בירתא paraît donc pouvoir se rendre par « qui ont maltraité, dévasté la citadelle », vraisemblablement en démolissant les maisons et les autres édifices qui appartenaient au clergé égyptien.

Le groupe lu נדש, accompagné primitivement d'une lettre perdue, termine la phrase puisque la phrase suivante commence par la conjonction ו. Si la lecture est exacte, on sera obligé d'y voir un mot étranger perse ou égyptien, mais une telle origine se heurte à la considération que la construction syntaxique semble bien le caractériser comme un adverbe complétant le sens du verbe זבו; or, l'introduction d'un adverbe étranger à cette époque est beaucoup plus difficile à admettre que celle d'un nom. A un nouvel examen de la photographie, j'ai le sentiment que la lettre initiale ressemble plus à un ס qu'à un נ, la seconde est un ד ou un ר, tandis que la troisième est absolument méconnaissable. En admettant pour les deux premières lettres la transcription סר (au lieu de נד), l'imagination philologique est tentée de compléter le bilittère par la finale ית, pour obtenir l'adverbe araméen סריתּ, « mal, d'une mauvaise manière » (de סרי, « mauvais »), qui caractériserait la dévastation comme ayant été mauvaise et destructive, et ce sentiment semble favorisé par la mention faite immédiatement des ruines qui jonchaient le sol de la citadelle.

Première phrase additionnelle. Elle commence par ושור et va jusqu'à la fin de la ligne et contient deux substantifs nouveaux : שור, « mur » et מפציעת, état construit de מפציעתא, « ruines, décombres », de פצע, « briser, endommager ». Entre ושור חד, « et un mur », et במפציעת, « dans les décombres de », il y a une lacune de quatre ou cinq lettres, mais, étant sûr que la présence d'un verbe est ici indispensable pour cimenter la liaison des deux moms, on pense aussitôt au verbe הקימו, « ils ont élevé » ; les sujets du verbe sont les soldats ennemis des prêtres. Ils ont élevé ce mur dans le but visible d'empêcher que les prêtres s'emparent du terrain à l'avenir pour y reconstruire les édifices ruinés.

Les mots suivants בירתּ יב, « la citadelle de Yab », s'y rattachent bien et la transcription me paraît hors de doute.

B

Ligne 1. Seconde phrase additionnelle annonçant qu'à l'heure présente le mur est déjà entièrement construit. La seule forme à remarquer est l'orthographe בנה = בְּנֵה au lieu de בְּנִי, participe passif de בנא, « construire ». Cf. Esdras, v, 11.

Suit une longue période composée de plusieurs phrases et terminée par le mot סכרו de la ligne 3. La première affirme l'existence (איתי, « il y a ») d'un puits (באר חדה) construit (בניה = בִּנְיָה) dans l'intérieur (בגו) de la citadelle, qui fournit assez d'eau (ומין לא הסרה, mot à mot : « et ne manque pas d'eau ») pour donner de quoi boire (להשקיה, « pour abreuver ») les troupes (חילא) lorsqu'elles y sont cantonnées (הנדיז יהוון). Le mot הנדיז me paraît comparable à un composé perse régulier *handîz* (pour *hamdîz*) = *hama-diz* (littéralement « ensemble-abri ») = « abrité ensemble, cantonné ». Peut-être trouvera-t-on une meilleure dérivation, mais le sens ne changera pas beaucoup.

Ligne 3. Donc, lorsque les troupes y sont installées, elles boivent l'eau (מיא שתין) de ce puits (בברא זך, « dans ce puits-là », זך, plus tard דָּךְ).

L'acte des prêtres est annoncé sans la particule de conjonction : lesdits (אלך = אִלֵּךְ, démonstratif lointain pluriel, parallèle au singulier זך) prêtres ont obstrué (סכרו) ce puits-là, et par conséquent la garnison souffre du manque d'eau dans la citadelle.

M. Euting relie ensemble הן אזד יתעבד, qu'il traduit par *si certius factum erit*, en se référant à un article de M. Kern (Z. D. M. G., XXIII, 220), où אזד est expliqué par *certius*. Il y a à cela de sérieuses difficultés. D'abord, on ne voit guère comment les plaignants trouvent un intérêt à mettre en doute eux-mêmes les faits qu'ils annoncent : puis, dans cette conjoncture, la phrase manque de toute conclusion. On facilite considérablement l'intelligence du contexte en ralliant le verbe יתעבד à la partie suivante et tenant אזד pour

le perse *âzâd* آزاد, qui a aujourd'hui le sens de « libre, affranchi », et est employé ici dans le sens juridique de « libre d'objections légales, permis, licite ». Nous proposons donc de rendre הן אזד par « s'il est permis », c'est-à-dire : s'il n'y a pas d'obstacle légal pour légitimer l'usage de ce puits par la garnison.

Ligne 4. יתעבד forme l'apodose du conditionnel précédent : (si la chose est légitime) qu'elle soit faite par les autorités compétentes en forçant les prêtres à rouvrir le puits bouché ou du moins en permettant aux soldats de le réparer afin de se servir de ses eaux.

Suit une énumération de trois catégories du haut personnel judiciaire qui peuvent mettre en exécution l'ordre demandé. Les דיניא = דַּיָּנַיָּא sont les juges, cf. h. דַּיָּן. Le terme תיפתיא est certainement identique avec le תִּפְתָּיֵא de Daniel, III, 2-3. M. Euting ajoute la remarque suivante : « Cependant les traducteurs anciens, pas plus que les lexicographes modernes ne se trouvent d'accord au sujet du sens. Le rapprochement avec le mot arabe مفتى doit être absolument abandonné, vu l'orthographe תיפתיא avec *yod*. La supposition de Benfey (voir *Monatsnamen*, 196) qui veut le dériver du vieux persan *ati*, « *super* » et *paiti*, « *dominus* », c'est-à-dire « souverain », ne satisfait pas non plus. Il reste à espérer qu'un jour des monuments perses ou assyriens nous apporteront la lumière à ce sujet. » J'ai le plaisir de confirmer les prévisions de l'éminent épigraphiste : תיפתי est la transcription littérale du mot anzanite *tepti*, « commandant », composé de *tep*, « commandement, ordre », et de l'élément *ti*, « donnant ». Ce mot est très fréquent dans les inscriptions non sémitiques de Suse et entre souvent dans la composition des noms propres : *Tepti-Gal*, *Tepti-unwar*, *Tepti-kuk*, etc. Le *yod* de la première syllabe indique la présence de la voyelle *e* dans *tep* malgré le caractère fermé de la syllabe ; le même phénomène a été relevé plus haut à propos du *waw* de דושכרתא (A, 3).

La troisième classe des fonctionnaires administratifs porte le titre de גושכא qui, M. Euting l'a bien vu, est un mot perse venant de *guš*, « oreille ». Nous savions déjà, par le témoignage d'au-

teurs grecs, que, chez les Perses, certains officiers étaient appelés les yeux ou les oreilles du roi; notre document confirme cette donnée. Les *Gaušaka* sont ceux qui adressaient au roi des rapports sur les événements qui se passaient dans les provinces de l'empire et en recevaient des missions spéciales. Les hiéroglyphes parlent aussi de fonctionnaires appelés les yeux du roi de la Haute-Égypte et les oreilles du roi de la Basse-Égypte (*Denkmäler*, III, 63 *c*; III, 195 *b*). Je montrerai prochainement que la même coutume était répandue également chez d'autres peuples asiatiques.

ממנין (זי), participe (au pluriel) de la seconde forme du verbe מני, mais il y a doute s'il faut y voir une forme active מְמַנִּין dans le sens insolite de « qui commandent », ou bien une forme passive *pu'al* מְמֻנִּין, « qui sont préposés », comme l'hébreu מְמֻנִּים (I Chroniques, IX, 29). Cette dernière alternative semble plus admissible. Le passif du *pa'êl* a d'ailleurs été constaté par M. de Vogüé dans la grande inscription de Palmyre.

במדינת תשטרס. Le mot מדינה a, ici comme en hébreu, le sens de « contrée, canton, nome », et non pas celui de « ville » comme en nabatéen et en arabe (Euting). Quant à תשטרס, dont la physionomie égyptienne ne peut être révoquée en doute, on doit admettre avec M. Spiegelberg que c'est la transcription du démotique *tšdrs* : « dans le district (nome) de *Tšdrs* ». Le sens littéral en est « contrée du district méridional », mais il le considère comme le nom d'une localité. Si l'on maintient le sens plus large recommandé par מדינת, on est conduit à y comprendre le district voisin de Memphis où se trouvaient et la citadelle et le Sérapéum dont il est question dans notre document. On doit seulement supposer que le centre de l'administration perse résidait non pas à Memphis même, mais dans le nome adjacent vers le sud, qui faisait déjà partie de la Haute-Égypte. Cette administration pouvait avoir un avantage à être placée à égale distance entre le sud et le nord, et à rester à l'écart de la capitale toujours turbulente et ne pouvant être domptée que par un rigoureux régime militaire.

Ligne 5. יתידע : « qu'il soit connu de notre seigneur à cause de cela (לקבל זנה, cf. Esdras IV, 16) ce que nous disons (dans cette lettre) ou ce que nous expliquons (פרישן) oralement au porteur ». Cette tournure tient compte de la particule אר, qui ne peut pas équivaloir à la simple conjonction. A noter l'emploi du participe passif פריש.

Dans la partie C, qui est trop fragmentaire pour en dégager une seule phrase, nous ne pouvons relever que le mot בחסניא (la lecture בחפניא n'offre rien de satisfaisant) qui paraît signifier « dans les trésors » (héb. חֹסֶן) et la mention du nom de *Yab*, [ביב ב]ירתא. A la cinquième ligne, au lieu de לידוא, je relie לידוא, « qu'il soit ».

TRANSCRIPTION PROBABLE

A

1 מת]חנגן אנחנה בינדגן זי מצריא מרדו אנחנה מן מראן לא שבקן
2 ומנדעם מחבל [לא] אשתכח לן בשנת — IIII דריוהוש מלכא כזי מראן ארשם
3 אזל על מלכא זנה דושכרתא זי כמריא זי חנוב עבדו ביב בירתא
4 המונית עם וידזנג זי פרתדך תנה הוה כסף ונכסן יהבו לה איתי קצת
5 מן יובנא זי מלכא זי זבו בירתא סרית ושור חד [אקימו] במפציעת בירת יב

B

1 וכען שורא זך בנה במפציעת בירתא איתי באר חדה זי בניה
2 בגו בירתא ומין לא חסרה להשקיא חילא כזי הן הנדיז יהוון
3 בברא זך מיא שתין כמריא זי חנוב אלך ברא זך סכרו הן אזד
4 יתעבד מן דיניא תיפתיא נושכיא זי ממנין במדינת תשטרס
5 יתידע למראן לקבל זנה זי אנחנה אמרן או פרישן אנחנה

C

1 . בחסניא זי ביב ב[ירתא] . . .
2 . . אנחנה . . . . .

3 . חן לא אשתכח א .
4 [מצ]ריא להיתיה מן .
5 למעבד תמה ליהוא
6 . . . . ב . . . ה
7 להן אתרו אנחנה

TRADUCTION

A

1. Nous, les serviteurs (?), sommes désolés (?) de ce que les Égyptiens se sont révoltés. Nous n'avons pas abandonné notre seigneur
3. et rien de nuisible ne nous est arrivé. L'an XIVe du roi Darius, lorsque notre seigneur Arsam
2. se rendit auprès du roi, ceci est le méfait des prêtres du Sérapéum. (Ceux-ci) ont fait dans Yab la citadelle
4. une dispute avec les mauvais sujets de tes ouvriers. Là, il y avait de l'argent et on lui faisait don de revenus. Il y a quelques-uns
5. des auxiliaires du roi qui ont démoli la citadelle au plus mal, et ont élevé un mur dans les ruines de la citadelle de Yab

B

1. Et maintenant ce mur est construit. Dans les ruines de la citadelle il y a un puits qu'on avait construit
2. dans l'intérieur de la citadelle et qui ne manque pas d'eau pour désaltérer les soldats. Lorsqu'ils y sont cantonnés
3. ils boivent de l'eau de ce puits. Les prêtres du Sérapéum ont obstrué ce puits. S'il est permis, qu'il soit reconstruit
4. par les juges, les commandants et les employés qui commandent dans la province de Tosetrês.
5. Que notre seigneur prenne connaissance, par conséquent, de ce que nous disons ou de ce que nous expliquons (oralement).

C

1. . . . dans les trésors qui sont dans Yab la citadelle
2. . . . . nous . . . . . s
3. s'il ne s'est pas trouvé . . . . . .
4. les Égyptiens pour faire venir de
5. pour faire là qu'il soit . . . . . .
6. . . . . .
7. mais. . . . . .

J. HALÉVY.

NOTES ET MÉLANGES

München, le 2 octobre 1903.

MON CHER AMI,

Ayant avalé toutes les friandises que vous nous donnez à chaque moment, il n'est que juste que je vous offre une petite bouchée de celles que je peux produire. Je crois que mon livre contient un tas de choses qui peuvent être utiles aux orientalistes. Quant à votre étymologie de Ḥaḏramût, je ne crois pas que ce soit de ce côté que nous viendra la lumière. Voici d'abord des faits :

1° Les Ḥaḏramites appellent leur pays وادى حَضْرَم, ainsi que vous voyez dans mon livre.

2° Les Mehrites disent *Ḍarmût* (Jahn, *Mehri-Sprache*, p. 148 et Glossaire). Il faut savoir si Jahn a bien entendu, car il est très *unzuverlässig*.

3° Ḥaḏramût est aussi prononcé Ḥaḏramôt, car *û* et *ô* permutent constamment. J'ai vraiment aussi entendu Ḥaḏramaut, mais rarement.

4° Dans la langue mehri, *ût* devient *aut*, par exemple : *séḥût* et *sêḥàut* (la dernière forme est la prononciation locale), *ḥaṣôn* et *ḥaṣàun*, étalon, etc.

5° Il y a des singuliers, dans le mehri, qui finissent en *ût* ou *ôt*, par exemple : *malḥôt*, pluriel *mâlaḥtu*, sel ; *nûbôt*, pluriel *nûwêb*, abeille ; *ṭawesôt*, pluriel *ṭawâs*, arabe طاسة, etc.

6° Les pluriels de noms de pays sont aussi employés dans la langue littéraire, par exemple : الدثينات, Ǵezirat, page 216 ; الشامات, etc.

7° Encore aujourd'hui, les tribus himyarites au nord et à l'est de Dathîna prononcent *â* comme *ô*, comme en hébreu (*Arabica*, voir Glossaire, sub *â*). Ainsi, les participes فاعِل sont prononcés *fô'il*, ce qui est caractéristique pour l'hébreu chananéen et le phénicien. Ḥaḏramût pourrait donc représenter une très ancienne forme plurielle où *ât* est prononcé *ôt*. Par l'influence de la particularité de la prononciation de *ô*, *û*, dans les dialectes mehrites, cette prononciation a très bien pu être

déjà dans les temps reculés Ḥaḏramàut = Ḥaḏramôt, Ḥaḏramût. La dernière forme est la plus usitée aujourd'hui. Le grec χατραμωτῖται prouve que cette forme était aussi anciennement en usage. La *ponctuation* de x, 26 de la Genèse doit venir d'une erreur de renseignement. Pour le moment, je crois, ainsi que je l'expose pages 89 et suivantes, que Ḥaḏramût est un pluriel, car la désinence a souvent été prononcée *aut* à la manière mehrite. Cette prononciation a prévalu chez les Arabes, qui, comme toujours, ont cherché l'étymologie dans leur propre langue et nous ont régalés d'une étymologie que quelques « savants » européens ont souvent adoptée et propagée. Voilà, mon ami, ce que j'en sais.

Le deuxième volume est sous presse, mais ça marche lentement chez les Brice. LANDBERG.

Un Sumériste retardataire.

Nous rendons compte plus loin du mémoire très intéressant de M. D. H. Müller sur le code d'Hammurabi comparé à la législation mosaïque d'une part, aux lois gréco-romaines de l'autre. Par ce temps d'études fiévreuses dans toutes les branches de l'histoire ancienne, il est bien difficile d'être original dans la reproduction d'un texte qui a déjà été traduit et analysé par plusieurs savants compétents et commenté à des points de vue très divers. La nouveauté d'un pareil travail consiste dans une hypothèse plus vraisemblable qui dirige l'esprit vers un horizon resté imperceptible jusqu'alors et qui peut jeter un nouveau jour sur l'une des grandes énigmes de l'histoire. Le cadre étant limité au contenu de documents certains, l'hypothèse est légitime et même indispensable, quand même elle devrait céder bientôt à une autre plus heureuse. Nous avons relevé avec une impartialité absolue le haut intérêt de l'hypothèse de M. Müller relative à un code de droit sémitique primordial dont les lois de Hammurabi, de Moïse et des XII Tables seraient le résultat d'une longue élaboration dans des âges et des milieux différents. Le mémoire atteint ici son apogée et mérite de prendre place parmi les meilleurs travaux sur l'ancien droit sémitique. On ne

s'explique donc pas pourquoi M. Müller a rattaché à sa dissertation homogène des excursions sur un terrain absolument étranger à la science du droit et qui roule, sur quoi ? On aura la peine de le deviner, sur l'existence des Sumériens en Babylonie, avant et avec les Sémites, existence en faveur de laquelle il croit fournir des preuves décisives.

En quoi les lois d'Hammurabi qui comprennent à peine une douzaine d'idéogrammes sont-elles plus instructives que les centaines de textes « bilingues » et « unilingues » qui contiennent des milliers de lignes de sumérien authentique ?

Évidemment, il est plus aisé de disserter sur les Sumériens absents que de se frayer un passage dans leurs rangs serrés pour leur demander des informations qu'ils ne sont portés nullement à fournir à des reporters retardataires.

M. Müller ne semble pas savoir que les prétendues preuves qu'il présente comme des nouveautés de premier ordre ont été discutées et utilisées contre le sumérisme dès les premiers stages de la question. Grâce au texte d'Hammurabi, M. Müller a fait la grande découverte que la syntaxe assyrienne diffère de celle des autres langues sémitiques.

Donc, fort de la bonne méthode qui explique X par Y, il conclut que les Assyro-Babyloniens ont emprunté leur syntaxe aux Sumériens.

Je m'étonne d'abord que M. Müller n'ait pas profité de sa découverte pour résoudre l'énigme de la syntaxe allemande, si différente de la construction des langues romanes et slaves et ressemblant dans les grandes lignes à celle du sumérien. Il devait aussi conclure que, pendant leurs migrations préhistoriques, les Germains ont reçu ce legs de la part des merveilleux initiateurs de la civilisation euphratique. Il pouvait même invoquer là-dessus l'autorité de M. J. Oppert qui soutient depuis longtemps que le peuple des Guti, voisin de la Babylonie, était l'ancêtre des Goths. La thèse du savant viennois a manqué d'ampleur !

Puis, M. Müller semble fort à court dans l'histoire du débat sumérien. Dès 1878, M. le professeur Schrader a fait valoir la singularité de la syntaxe assyrienne dans les lois de famille « bilingue » comme preuve de leur origine allophyle, argument

que j'ai invalidé par la démonstration que les textes purement assyriens ont la même construction, et j'en ai tiré la conclusion que le sumérien n'était que l'assyrien écrit en un système particulier d'idéographie.

Ce sujet était si bien étudié que, dès 1878 (*Mélanges de critique et d'histoire*, p. 261-364), après avoir passé en revue tous les spécimens de la littérature assyriologique et fixé le caractère des particules hiératiques (= sumériennes) qui suivent un ordre inverse relativement à leurs correspondantes assyriennes (*ibid.*, p. 362, n° 3), j'ai pu résumer ainsi qu'il suit le résultat final (*ibid.*, p. 363, n° 5) : « Pour tout ce qui concerne le mécanisme de l'état construit, l'ordre des mots, la tournure de la pensée, les expressions idiomatiques, le parallélisme des membres de phrase, en un mot, pour tout ce qui constitue le génie et l'esprit fondamental d'une langue, le système hiératique est l'écho fidèle et la copie parfaite de l'idiome assyrien qu'il était destiné à représenter. »

M. Müller a attendu vingt ans (les *Mélanges* ont paru en 1883) pour découvrir à nouveau que le sumérien et l'assyrien ont le même ordre des mots, c'est-à-dire la même syntaxe. Il ne semble pas s'être encore aperçu que l'identité englobe encore d'autres phénomènes linguistiques dont l'importance dépasse de beaucoup celle de l'ordre des mots dans la phrase : le mécanisme de l'état construit, les images figuratives, les idiotismes, le parallélisme, la composition des noms propres, etc. Pour un auteur qui ne craint pas la prolixité, l'absence de toute mention de ces faits qui s'adaptent merveilleusement à sa thèse, montre bien qu'il ne les connaît pas. Je ne lui en fais pas grief; il me suffit de constater cette lacune,

Mais c'est précisément cette superposition spirituelle qui n'est même pas imaginable entre langues sœurs, comment en expliquer l'existence commune dans des langues absolument différentes comme le sont le sumérien et l'assyrien? La logique la plus sommaire oblige donc à admettre qu'il y a ici un cas de prêt et d'emprunt. Mais quel est le prêteur et quel est l'emprunteur?

Comme la grande majorité des phénomènes énumérés ci-dessus forment les traits caractéristiques de toute la famille

sémitique, la thèse de M. Müller équivaut à déclarer que toutes les langues sémitiques doivent leur individualité idiomatique à l'influence du sumérien. Imagine-t-on sérieusement nous faire croire qu'avant sa séparation en peuples distincts, toute la race sémitique était accroupie aux pieds de ses Gamaliels sumériens pour apprendre de leur bouche comment il faut construire une phrase intelligible? Eh bien, quoi qu'on dise, notre entendement n'est pas encore assez affaissé pour donner créance à de pareilles fantaisies!

Nous lui demandons surtout comment il peut affirmer dans la partie essentielle de son étude que les lois de Moïse, d'Hammurabi et même la législation antérieure qui leur sert de base sont d'origine sémitique. Il est incontestable qu'une race qui a reçu jusqu'à la construction de sa langue et la meilleure partie de son vocabulaire d'un peuple étranger doit, à plus forte raison, son système juridique à ce même peuple initiateur. Ce dernier emprunt est mille fois plus facile que l'adaptation du génie d'une langue étrangère à son propre idiome. L'un s'est toujours vu et se voit encore de nos jours, l'autre ne se constate nulle part ailleurs et est logiquement impossible.

Nous invitons par conséquent le nouveau sumériste à ranger le plus tôt possible les lois de Moïse, d'Hammurabi et leur ancienne source commune dans le legs laissé aux Sémites par les Sumériens. Il serait hautement injuste de frustrer ces derniers du bien précieux qui leur revient de droit. Si Hammurabi et Moïse se sont faussement attribué la paternité d'une législation qu'ils ont purement empruntée à leurs anciens maîtres allophyles du Sumer, qu'on démasque leur fourbe et que satisfaction pleine et entière soit donnée à ceux qui ont été injustement dépouillés.

Limitons le débat à ces points essentiels. Ajoutons seulement que la préfixation indue du sum *u*(-*ša*) = as. *ma* postfixée, m'a déjà servi de preuve en 1883 pour soutenir ma thèse antisumérienne (*ibid.*, p. 325-326) et n'avait pas besoin d'être de nouveau découverte en 1903. La raison de cette étrangeté a été également donnée (*ibid.*, p. 362, n° 3). C'est aussi le cas de la construction araméenne du livre de Daniel que j'ai de-

puis longtemps comparée à la construction assyrienne pour en prouver l'origine sémitique. Attribuer l'influence babylonienne sur la syntaxe de l'araméen palestinien en 160 paraît peu admissible. M. Müller a oublié que l'inscription funéraire égypto-araméenne du règne de Xerxès, ainsi que le papyrus du règne de Darius Nothus, montrent la même syntaxe. Pour l'hébreu, les exemples du placement de l'objet avant le verbe sont également assez fréquents: Genèse, xx, 4; Isaïe, i, 9; Ézéchiel, iii, 18; xix, 3, etc. Le guěěz et l'amharique sont allés plus loin dans cette voie. Pour le syriaque, nous conseillons à M. Müller de lire le chapitre de la syntaxe dans l'excellente grammaire de M. Th. Nöldeke.

Tout aussi inadmissible est l'idée de faire dépendre la perte des gutturales en babylonien de la confusion des consonnes *d* et *ṭ*, *s* et *z*, *q* et *k*, etc. En assyrien, où ces confusions n'ont pas lieu, la disparition des gutturales est aussi complète qu'en babylonien.

En terminant, j'ai le profond regret de déclarer que M. Müller n'a pas eu l'inspiration heureuse en voulant rehausser l'intérêt de son mémoire par des hors d'œuvre hétérogènes. Si l'on excepte la recherche à préciser le sens de la particule *ma* dont le résultat est vraisemblable, aucune des étymologies proposées par lui n'a chance d'être admise. Une mutation de *š* en *l* au commencement des mots n'est pas présentable. Malgré le conte sokotri, l'assyrien *nêrtu* ne signifie pas « immolation » (*Schlachten*), mais « destruction » (de נאר). Que R. Ismaël ait pensé à l'*ašakku* assyrien quand il a expliqué מְרוֹחַ אָשֶׁךְ (Lévitique, xxi, 21) par השחוף, « le phtisique, l'étique » (= מְרוּחַ אַשַּׁךְ), me semble bien étonnant. En réalité, R. Is. n'a en vue que l'idée de stérilité qui se rattache à cette dénomination. Enfin, pour revenir à la question sumérienne, il faut espérer que M. Müller nous présentera bientôt un travail plus complet et plus réfléchi que sa première note rapide, et nous nous empressons de l'en remercier d'avance.

J. Halévy.

Le Sumérisme dans l'Inde.

Le récent cahier de la Z. M. G. apporte une intéressante étude de M. Gustave Oppert sur la déesse védique Aditi. Le savant indianiste cherche à démontrer que cette déesse est due à l'influence préhistorique de la race noire indigène sur les Aryens de l'Inde (Z. M. G., III, 1903, p. 508-519). Vers la fin, l'auteur compare la trinité des Adityas avec les triades égyptienne (Osiris, Isis, Hathor) et babylonienne (Ea, Damki et Marduk), et en signale la nuance qui les distingue de l'Aditi védique. Puis, il ajoute des considérations qui intéressent au plus haut degré et la question sumérienne et l'histoire des relations préhistoriques entre l'Inde et la Babylonie. Nous traduisons ci-après ce passage :

« Un modèle expressif (*ein sprechendes Vorbild*) d'Aditi nous est transmis par l'inscription sumérienne agée de six mille ans du cylindre de Goudea que mon frère Julius a publiée et traduite, dans la divinité primordiale Baü, la déesse du large vide, comparable au *bohu* biblique. Baü, la représentante de l'espace incommensurable, caractérise son essence par les paroles suivantes : « Je n'ai pas de mère, ma mère c'est moi, la fille ; je n'ai pas de père, mon père, c'est moi, la fille ; mon effluve est l'âme, son expression est la parole qui émise retourne à son néant. »

« Il serait hasardé d'en tirer d'autres conclusions, à cause de cette remarquable similitude entre Baü et Aditi, bien qu'il ne faille pas oublier que la population sumérienne de la Mésopotamie et la population primordiale de l'Inde étaient vraisemblablement d'une même race (*stammverwandt*). Entre la Mésopotamie et l'Inde, il y avait déjà de bonne heure des communications actives par terre et sur mer. Les embouchures du Tigre et de l'Euphrate n'étaient pas loin de la côte de l'Inde, et la civilisation supérieure de la Babylonie avait trouvé un accueil intelligent dans l'Inde, comme le prouve entre autres le zodiaque indien qui vient de la Babylonie. La légende du déluge ayant affaire au dieu babylonien Ea, l'Oës d'Helladios, l'Aos de Damascios, et l'Oannes chaldéen de Bérose, correspond à la légende indienne de Manou et du poisson qui

le sauve. Comme curiosité on peut citer que, pareil au dieu Ea qui s'appelle le créateur de la race à la tête noire, les Dravidiens se nomment encore hommes noirs. »

Malheureusement, l'excellent indianiste qui ne s'occupe pas d'assyriologie a été égaré sur une fausse piste. La démonstration en est fort aisée :

1° Le nom de la déesse Baü, le bohu biblique, n'est pas sumérien, mais un mot courant dans les langues sémitiques; si néanmoins ses fils Ea et Marduk étaient Sumériens, nous aurions là un miracle beaucoup plus surprenant encore que le pouvoir mythique d'être à la fois ses propres père et mère qui se trouve chez d'autres peuples. En tout cas, les Dravidiens de l'Inde auraient emprunté leur Aditi aux Sémites de Babylonie et nullement aux problématiques sumériens dont l'existence même est encore une matière de litige.

2° Le passage cité contient les paroles de Gudea à la déesse et signifie réellement : « Je n'ai pas de mère, tu es ma mère; je n'ai pas de père, tu es mon père[1]. Mon père a. . . dans le lieu (saint) tu m'as (?) enfanté. » Il n'y a pas trace de la haute abstraction qu'on y a cru trouver[2].

3° Si, depuis les temps préhistoriques, les Dravidiens communiquaient avec la Babylonie, les Aryens conquérants auraient continué leurs relations commerciales et lucratives. Or, les inscriptions babyloniennes non seulement ne parlent pas du commerce indien, elles ignorent même le nom de l'Inde, voire celui de la Perse, pays à travers lequel les caravanes étaient

1. M. J. Oppert a simplement oublié que le signe *şi* comme indice de la *seconde* personne est formellement donné dans les syllabaires. Ainsi : *me-en-şi-en*, *un-şi-en*, *an-şi-en*, etc., où les préfixes *men*, *un*, *an*, etc., marquent l'idée verbale, et la terminaison *en* celle du nombre pluriel, est rendu par *attunu*, « vous êtes ». Il y a plus, sachant que *şi* correspond ordinairement à *martu*, il a traduit *şi-me* par *sum filia ego ipsa* ; de là la phrase réjouissante : « (Je suis ma mère et mon père), c'est moi la fille. » Il y a même une autre méprise encore plus réjouissante. Comme équivalent de *şi*, le mot *martu* ne signifie pas « fille », mais « fiel » (h. מרה, ar. *marra*)! Les sumérisles ne se féliciteront pas du renfort que leur chef est venu leur apporter par sa traduction du cylindre A de Gudea.

2. Voir la traduction de M. François Thureau-Dangin (Z. A. 1902, p. 354).

obligées de passer pour aller de l'Inde en Babylonie et de Babylonie dans l'Inde. Les fouilles de Nippur et de Lagaš n'ont révélé le moindre vestige de produits originaires de la péninsule indo-gangétique. L'épigraphie susienne n'en sait pas davantage. De simples raisonnements ne peuvent renverser les faits constatés au cours de milliers d'années en pleine histoire. Quoi que cela nous coûte, il faut l'admettre, autrement on risque de glisser dans le plus pur arbitraire.

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien, unter Mitwirkung von zahlreichen namhaften jüdischen und christlichen Gelehrten, herausgegeben von Dr. M. Altschüler. Berlin N. W. 7, Verlag von S. Calvary et Co. Juni 1903. I Jahrgang 1. — *Arabischer Commentar vom Buche Josua*, von Abu Zakarjâ Iahjâ (R. Jehuda) ibn Balʿam, zum ersten Male herausgegeben, von Dr. Samuel Poznanski. Frankfurt a. M. J. Kauffmann, 1903. — *Midraschische Elemente in der muslimischen Tradition*, von J. Barth (Sonderabdruck aus « Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliners »). Berlin, 1903. — *Giulio Morosinis Mitteilungen über seinen Lehrer Leon da Modena und seine jüdischen Zeitgenossen*. Von D. Simonsen (extrait). Berlin, 1903. — *Die Grundbedeutung des hebräischen und neuhebräischen Stammes* קלם. Von A. Büchler. Wien, 1903.

M. le Dr. M. Altschüler avait eu l'obligeance de m'informer de son projet de procéder à la publication d'une revue trimestrielle, consacrée, non seulement aux études bibliques et évangéliques proprement dites, mais aussi aux littératures talmudique et patristique, qui, malgré leur opposition dogmatique, sont inspirées d'une même méthode d'exégèse et s'éclaircissent mutuellement. J'ai naturellement approuvé l'heureuse idée du savant rédacteur en exprimant le vœu que la préoccupation de mes travaux me fournisse l'occasion d'y collaborer de temps à autre. Le premier fascicule (juin 1903) me permet d'en apprécier la tendance et la valeur des travaux dont il inaugure l'apparition. Pour commencer, je trouve dans les pensées sur la métrique hébraïque de M. H. Grimme beaucoup de points à retenir. Comme lui, je crois que le rythme ne doit pas être restreint à l'intérieur du distique, ni uniquement au seul anapeste, comme c'est le cas dans la théorie de M. Sievers, mais on regrette l'absence d'un résumé concis de celle de M. Grimme lui-même. A force d'étude, il aurait certainement pu introduire quelques simplifications, qui l'auraient rendue plus accessible aux

lecteurs moins bien stylés. De toute façon, je trouve excellent le conseil donné par M. Grimme à la cohorte des nouveaux métriciens, de mettre de l'eau dans leur vin trop capiteux pour ne point défigurer le texte pour l'amour de la métrique de leur choix. M. Auguste Wünsche offre d'abord une agréable statistique des images poétiques de la Bible, empruntées au règne minéral (p. 14-31), puis une édition du ילסום שמעוני, suivie d'une traduction allemande (p. 66-127). Les deux articles, très intéressants en eux-mêmes, appartiennent cependant plutôt à la catégorie d'œuvres de vulgarisation qu'aux travaux scientifiques, proprement dits. L'interprétation du polémicien italien Farissol (XVIe siècle) de Zacharie, XII, qui applique la phrase והביטו אֵלַי את אשר דקרו, au roi Alexandre Jannée qui fit crucifier plusieurs centaines de ses adversaires pharisiens (p. 33), n'a que le caractère d'une curiosité; l'esprit moderne n'y est pour rien. Farisol chercha simplement à contredire les convertisseurs chrétiens, qui prétendaient que cette prophétie ne pouvait s'appliquer qu'au crucificiement de Jésus. Elle ne mérite pas pas d'être prise au sérieux, même comme un grand peut-être (p. 34). Si M. Kraus avait lu la *Revue sémitique*, il aurait vu que ce passage énigmatique devient très clair en lisant והביטו אֵלֵי אָח א׳ ד׳: les Jérusalémites pleurent sur le *frère* qu'ils ont transpercé pendant leur lutte contre les assiégeants judéens. Sur le premier chapitre de l'Evangile de Luc, j'ai une opinion en désaccord avec M. W. Soltau (p. 34-41), opinion motivée dans mes *Etudes évangéliques*, et maintenant l'authenticité du passage relatif à la parthénogenèse de Jésus. Le second article, du même auteur, sur le récit de Luc relatif à la résurrection de Jésus (p. 59-65), accuse toujours l'effort de se débarrasser des éléments mythiques au profit d'un Évangile rationaliste, plus en harmonie avec l'esprit moderne. M. G. R. S. Mead (p. 41-59) blâme avec raison ces tentatives impuissantes, qui veulent placer l'édifice gigantesque du christianisme primitif sur la pointe de quelques phrases arrachées au contexte et vidées de leur sens réel. Il rappelle excellemment qu'à l'époque de la naissance du christianisme, le monde juif et païen pullulait de sectes mystiques dont les doctrines, cachées au vulgaire, étaient transmises aux initiés et formaient une atmosphère transcendante, à laquelle la nouvelle secte n'a pas pu rester étrangère. M. Mead étudie à larges traits la naissance du gnosticisme dans l'Église primitive, fondée par les trois grands apôtres, et montre que les épîtres de Paul trahissent des locutions courantes dans le langage de la gnose. Enfin, M. Jacob de Göttingen apporte une bonne étude sur l'expression בשם יהוה, au cours de laquelle il examine à nouveau tous les passages bibliques où figurent שם יהוה et quelques verbes rendant l'idée d'appeler et de nommer. La plupart de ses explications me paraissent mériter la plus grande

attention; celle relative à la nomination des animaux par Adam (Genèse, II, 19), comme prise de possession, suivant le droit qui lui fut accordé par le Créateur (*ibid.*, I, 28), a été donnée dans mes *Recherches bibliques* (I, p. 12. Paris, 1895). Il ne faut pas y chercher une allusion à l'origine du langage. Dans la conception des anciennes légendes, tous les objets de la création possèdent un parler à eux, que des hommes de certaines aptitudes peuvent parfaitement comprendre, de même qu'ils comprennent les langues humaines. Je ne pense pas non plus que le troisième commandement du Décalogue signifie : Ne reporte pas le nom de Yahwé à la vanité, c'est-à-dire aux faux dieux : il faudrait alors לא תתן au lieu de לא תשא. Le composé נשא שם signifie bien « jurer, faire serment », de là, en assyrien, *niš*, « nom, serment ». Cf. le parallélisme נשא et נשבע, Ps. XXIV, 4. L'argumentation à propos de Gen., II, 23, est bien précaire : Adam fut endormi afin qu'il ne souffrit pas pendant l'opération, et nullement dans le but qu'il ignorât l'extraction de la femme de son corps. La femme-épouse, אשה, est prise de איש, homme-époux, non pas de אָדָם, qui est un nom générique, sans la moindre conception d'alliance matrimoniale. Le protoplaste, qui savait donner des noms à tous les animaux selon leurs sexes, savait aussi que, dès le moment qu'il est possesseur d'une אשה, il est lui-même un איש. Enfin, Adam avait déjà pour lui-même besoin de donner un nom à sa compagne, et la forme יִקְרָא montre qu'il avait conscience de sa vocation à la propagation du genre humain; cf. III, 20; il fallait être un triple idiot pour croire que cette foule d'animaux composés des deux sexes, fut destinée à périr quelque temps après. Il est de plus impossible de voir dans לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת une remarque étymologique de l'auteur : « Celle-ci s'appelle en hébreu אשה, parce que ce (mot) dérive de איש. » Voilà de la linguistique scientifique au VIIIe siècle avant l'ère vulgaire! Et que fait-on de la conséquence morale exposée dans le verset suivant? Est-ce parce que le mot אשה vient de איש que l'homme quitte ses père et mère pour se rattacher à sa femme? La logique demanderait plutôt la phrase: « C'est pourquoi la femme quitte les siens pour se rattacher à son mari. » Parfois ce qui est nouveau n'est pas vraisemblable.

Les quatre brochures consignées plus haut se rapportent à certains coins moins explorés de la littérature juive. M. le Dr. S. A. Poznanski donne une édition soignée, d'après un manuscrit conservé à Saint-Pétersbourg, du Commentaire arabe d'Abu *Zakarijâ* Iahjâ (R. Iehûda) ibn Balʿam sur le livre de Josué. L'auteur appartient à la première école de grammairiens dont l'exégèse, à la fois sobre et solide, forme la base des travaux postérieurs. M. J. Barth, au milieu de travaux de longue haleine dans le domaine arabe et dans la lexicographie comparée, trouve moyen de fouiller le sable

mouvant de la tradition musulmane, saturée surtout d'éléments aggadiques déposés dans la littérature du Talmud et des Midrašim. Il en relève sept traditions de ce genre avec leurs sources talmudiques : 1° il ne faut pas donner le *salâm* étant au bain, parce que *salâm* est un nom d'Allah; 2° les justes mangent au paradis la chair d'un taureau énorme et d'un poisson dont le lobe de l'oreille peut nourrir soixante-dix-mille hommes (= שור הבר et לויתן); 3° réponses de Mahomet à un juif qui lui posait des questions relatives, l'une à la nourriture des bienheureux, l'autre à la cause que produit la naissance de mâles ou de femelles; 4° le dicton : Les dépenses que l'homme fait pour sa famille sont de l'aumône; 5° la comparaison des bons et des mauvais musulmans avec certains fruits (dont le אתרוג, *utruga*) et certaines plantes, de goût agréable ou mauvais; 6° Dieu dit : « Ma miséricorde vaine ma colère (*inna raḥmati taghlibu ghaḍabi*); 7° le prophète ayant demandé la pluie, celle-ci tomba en telle abondance qu'il fut obligé de prier qu'elle s'arrêtât (histoire de חוני המעגל). M. le professeur D. Simonsen fournit une intéressante notice sur les communications du juif converti Giulio Morosini (Samuel Nahmias) sur son maître Leon de Modena. Morosini cite plusieurs usages superstitieux qui avaient cours parmi les juifs italiens. Enfin, M. A. Büchler présente une étude sagace et fort importante sur la signification fondamentale du terme hébreu et néo-hébreu סלם, qui a dérouté jusqu'à présent les meilleurs lexicographes. Pour y arriver, le savant auteur trace une esquisse lumineuse des anciens usages de deuil chez les juifs à diverses époques. En comparant les données bibliques et talmudiques bien triées, il obtient comme résultat que סלם exprime primitivement l'idée d'une violente agitation des pieds en signe de mépris (*als Aeusserung des Höhnens*), puis la danse pendant la lamentation funéraire, et l'éloge de la nouvelle mariée. De telle sorte, סלם, loin de venir du grec, est un ancien synonyme de רקד. Il y a longtemps que j'ai vu dans ce dernier verbe l'expression d'un geste de deuil en y rattachant le BAAL MARCOD phénicien, une sorte d'Adonis mort et pleuré.

Karl Budde, *Das Alte Testament und die Ausgrabungen*. Ein Beitrag zum Streit um Babel und Bibel. Zweite Auflage, mit vielen Anmerkungen und einem Vorworte statt des Nachwortes. Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann, 1903. — Heinrich Zimmern, *Keilschriften und Bibel*, nach einem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit, mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme. Mit neun Abbildungen. Berlin. Verlag von Reuther und Reichard, 1903 (Prix 1 mark). — Fritz Hommel, *Die Altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament*. Eine Erwiderung auf Prof. Fr. Delitzsch's « Babel

und Bibel». Zweite, vermehrte Auflage, 1903. Berlin.— Emin, *Noch einmal « Babel und Bibel »*. Ein verspätetes, bescheidenes Laienwörtlein zu Delitzsch's gleichnamig Brochuren. Berlin und Leipzig. Verlag von Friedrich Luckhardt, 1903.

Cette seconde édition de la conférence de M. Budde ajoute au premier texte de nombreuses notes pour écarter certaines objections faites dans l'intervalle. On connaît notre opinion sur le fond de la question, considérée au point de vue purement scientifique. La nouvelle préface montre que la querelle sur Bible et Babel a glissé dans le domaine théologique, notamment sur la question relative à l'inspiration verbale de l'Ancien Testament. L'influence babylonienne est devenue dans la seconde édition de sa conférence un terrible marteau, démolissant sans pitié le dogme de l'inspiration de la Bible hébraïque. Pour nous, la chose est dans l'ordre : Delitzsch, issu d'une race d'où vient le salut, se sent destiné à devenir réformateur. L'assyriologie, où il excelle, lui paraît fournir le laissez-passer désiré pour s'élancer à la conquête d'un nouvel idéal théologique. Ses tentatives de faire de Yahwé le grand *I* sumérien, puis de le découvrir dans un nom propre chananéen n'ayant pas réussi, il se jette, devinez sur quoi? sur le dogme de l'inspiration de l'Ancien Testament. Probablement, en conformité avec une parole tombée de très haut, dans le but de ternir quelque peu le nimbe qui entoure la tête du peuple élu, mais très froidement aimé par les puissants du jour. Il n'a pas pensé que sa thèse absolue, si elle fait quelques écorchures au judaïsme orthodoxe, détruit de fond en comble tout l'édifice du christianisme évangélique qui se réclame des prédictions bibliques. On comprend le tolle général soulevé par cette imprudente hérésie. M. Budde, toujours placide quand on laisse tranquille l'œuvre « lente et honnête » de la critique grafienne, intervient pour rétablir l'harmonie : il y a deux parts à faire, l'inspiration verbale est à rejeter, mais la foi en la révélation doit être maintenue, parce que « cette foi ne tombe que solidairement avec l'existence et la personnalité de Dieu même; la repousser ce serait renier Dieu (!). Le fait que les païens ont la même foi en leurs dieux, ne peut nous égarer, parce que, nous en sommes sûrs, notre foi repose sur Jésus-Christ, la révélation la plus élevée de Dieu ». Si j'ai bien compris, ce Jésus-Christ doit être bien différent de celui qui, dans la tradition évangélique, ne cesse de prouver son caractère de Messie-Dieu par des passages tirés de l'Ancien Testament qui, selon M. Budde, n'ont aucun titre à faire autorité. Du reste, sous ce rapport, la Synagogue a une avance de douze siècles sur l'Église : la solution présentée par M. Budde se trouve déjà chez Maimonide (XIe siècle) et est admise depuis lors par tous les rabbins éclairés. Rien de nouveau sous le soleil!

M. le professeur Hommel revendique pour lui la découverte du nom

Iahwé-il longtemps avant Delitzsch, et nous lui donnons acte de sa traduction correcte « Dieu existe », que nous avons également adoptée dans la *R. S.* sans le savoir. D'autres corrections et additions sont largement développées, mais l'espace nous manque pour exposer des points aussi compliqués. Sur *Aï*, voyez *R. S.*, 1903, p. 341-342. Ce qui est dit à propos de בי (Isaïe, XXIII, 4) se trouve dans *R. S.*, 1902, p. 364. M. Hommel a oublié de me citer; cela peut arriver à tout le monde et il n'y a pas de quoi se récrier.

Au milieu de ces dissertations de haute volée, je trouve un plaisir particulier de consigner la parole simple et claire d'un musulman turc qui dit, en un allemand très correct, bien des vérités au sujet de « Bible et Babel ». La brochure est modestement signé « Emin », mais il s'agit du Dr. Mehemed Emin Effendi, auteur de divers ouvrages relatifs à l'ethnologie et à l'histoire. Comme d'autres savants, M. Emin soutient que bien des mythes, qu'on attribue aux Babyloniens seuls, peuvent remonter à des traditions antérieures à la séparation du noyau sémitique primordial et non pas nécessairement à un emprunt d'un peuple à l'autre. Il ne repousse même pas la possibilité que le peuple plus civilisé fasse des emprunts à un peuple qui l'est moins. Ses exemples sont, en général, bien choisis. Le côté faible de son argumentation est que, n'étant pas assyriologue, il admet de confiance plusieurs affirmations inexactes de Delitzsch, entre autres le sumérisme et l'existence du sabbat chez les Babyloniens. Il est temps que la jeunesse turco-finnoise sache se débarrasser des chimères préhistoriques, qui flattent leur fierté nationale. Les Finlandais et les Hongrois en sont déjà revenus. Encore tout récemment, on a soutenu la thèse d'après laquelle les Anglais seraient les descendants des dix tribus. En Abyssinie, la race royale prétend avoir du sang salomonien dans ses veines. Il ne faut jamais prendre au sérieux ces douces folies, qui mettent un brin d'hilarité dans la vie laborieuse du savant. La vraie gloire d'un peuple est de pouvoir lutter pour son existence et de se faire une place honorable sous le soleil.

Je termine la série par un court travail, pour lequel M. H. Zimmern sera unanimement approuvé. Il est destiné à dissiper le lourd cauchemar qui secoue l'Allemagne depuis les conférences de M. Delitzsch, et, parlons franchement, rendu morbide par l'apparition de la troisième édition des K. A. T. de M. Eb. Schrader, où M. Zimmern lui-même a collaboré avec M. Winckler à noyer toute la culture sémitique dans un panbabylonisme débordant. Sollicité par des amis, qui ne lui cachaient pas leur consternation de le voir abandonner la prudence et la solidité scientifiques qu'ils admiraient en lui jusqu'alors, il s'est décidé à tracer dans cette brochure la nature exacte des points où le contact du babylonisme doit être considéré comme réel ou au moins comme vraisemblable. Ce

sont les récits de la Genèse concernant le déluge, les patriarches antédiluviens et la création du monde, mais sur ce troisième point il a constaté que le contact se borne à l'identité de l'hébreu *Téhom* avec le babylonien *Tiamat*, à la séparation des eaux primordiales et à quelques traits moins saillants. Il croit cependant invraisemblable que le récit *tardif* (?) de Gen., I, soit la réduction d'un récit antérieur, plus semblable au mythe babylonien. Il constate, d'autre part, que M. Jensen nie formellement toute attache entre ces deux récits, et l'opinion de M. Jensen ne manque pas de poids dans les questions assyriologiques. Si l'on ajoute que l'idée de la création devait se trouver également chez les autres Sémites, on voit aussitôt que la ressemblance peut être un fait commun à toute la race sans avoir passé par le canal babylonien. Relativement aux patriarches, la coïncidence consiste dans le nombre dix comme dans la distinction accordée au septième. Outre cela, le nom *Enos* peut être une traduction de *Amelu*, qui signifie « homme ». Pour les autres noms propres, la divergence est absolue. Le récit du déluge, au contraire, montre plusieurs points concordants : la construction de l'arche, l'embarquement des animaux, l'envoi des oiseaux et le sacrifice à la sortie de l'arche, mais là aussi les détails diffèrent. Fait remarquable : si l'on distingue les sources d'après le système des critiques, on trouve ceci : I (Gen., II) ignore *Tehom-Tiamat* et la séparation des eaux qui font l'essence du mythe babylonien ; E ne connaît que sept patriarches, et ignore le déluge, tandis que l'auteur sacerdotal, le plus babylonisant des trois, laisse durer l'embarcation plus d'un an au lieu de sept jours comme chez les Babyloniens, et ignore le sacrifice de Noé. La vanité de la division des sources est manifeste. Pour le récit du paradis, M. Zimmern renonce à signaler une connexion certaine entre Bible et Babel, et son rappel au paradis tardif des légendes judéo-chrétiennes n'est pas plus substantiel. En fait du sabbat, M. Zimmern tient à l'origine babylonienne, mais il la donne comme un sentiment personnel sans pouvoir signaler rien de rapprochant dans la littérature cunéiforme. Enfin, au sujet du mythe de Gilgameš, il reconnait honnêtement que, tout au plus, on pourrait rapprocher la marche à travers le désert ou certains récits héroïques de la Bible et des apocryphes ; c'est d'une maigreur excessive. J'exclus les quelques similitudes sacrificielles qui se trouvent partout, et la communauté du verbe כִּפֶּר dans des langues sœurs, qui ne signifie rien. Le style des prières est dans le même cas et ne prête matière à aucune conclusion. En ce qui touche finalement les légendes du Nouveau Testament, l'illusion est encore plus parfaite. Évidemment la mèche ne vaut pas la chandelle. Remercions bien M. Z. d'être revenu à des notions plus saines, et de les avoir proclamées sans trop de réticences.

X. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, für das Schuljahr 1902-1903. Voran geht : *Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung*, von Hofrat, Prof. Dr. D. H. Müller. Wien. 1903. — *Moses und Hammurabi*, von Dr. Johannes Jeremias. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1903.

Le séminaire rabbinique de Vienne continue à donner des signes manifestes de santé et de vie par les travaux qui ornent ses rapports annuels. Celui de l'année scolaire 1902-1903, dû à M. D. H. Müller, roule sur le code Hammurabi, comparé avec la législation mosaïque et les lois syro-romaines. La transcription du code est suivie, sur deux colonnes adjacentes, d'une traduction en hébreu et en allemand. Elle se distingue des autres traductions par certains points qui sont justifiés plus bas. L'interprétation et l'analyse comparative des lois entrant dans tous les détails que comportent les sections (p. 73-173), aboutissent à des résultats généraux : parallèles entre le C. H., le Pentateuque et les XII Tables romaines (p. 174-188), la construction du code Hammurabi donnant le motif de l'ordre qui y est observé (p. 188-205), notice sur les XII Tables (p. 205-210), la loi primordiale et la législation mosaïque (p. 210-221), les principes fondamentaux du droit sémitique (p. 222-228), peines de mort (p. 228-232), peines corporelles (232-234), peines restrictives de liberté ou d'honneur (p. 234), amendes pécuniaires (p. 234-238), le serment (p. 238-240), récapitulation et conclusion (p. 240-244). En voici un précis exact : les lois mosaïques ne viennent pas de celles d'Hammurabi, mais les deux codes apparentés reposent sur un ancien code sémitique commun. Les lois hébraïques ont déjà été mises en pratique pendant la migration d'Abraham d'Our-Kasdim en Chanaan, le séjour en Egypte, et, plus tard, durant le séjour dans le désert, Moïse reçut l'ancienne législation, purifiée des éléments babyloniens, la réforma et la mit à la portée de son peuple en proclamant la loi fondamentale de l'humanité, le *Décalogue*. Par une voie latérale, la loi primitive, partant soit de Babylone, soit de Chanaan, parvint d'abord en Grèce, où elle influença les législations helléniques, et atteignit ensuite Rome, où un fort dépôt de résidu s'est conservé dans les XII Tables. Pour la sagacité des combinaisons et pour l'amplitude des nouveaux points de vue indiqués, le mémoire de M. D. H. Müller se place dignement à côté des thèses soutenues dans les œuvres sensationnelles de MM. Delitzsch, Winckler et Hommel. Le panbabylonisme reste toujours l'idée dominante, mais, à la différence de ses prédécesseurs, M. Müller en distrait un petit courant émancipé de droit pour en doter la race abrahamide. Cette thèse, outre la vaste érudition de l'auteur et la chaleureuse conviction dont ces pages éloquentes et méthodiques sont pénétrées, a l'avantage inappréciable d'avoir pour base, non pas des indices détachés et d'une interprétation litigieuse, mais d'anciens textes étendus, groupés en séries rationnelles, sur le sens desquels il reste à peine quelque détail minime à éclaircir. Il y a cependant, nous le disons avec franchise, une ombre au tableau, savoir, les

excursions linguistiques (p. 245-268), trop élargies afin d'y mêler la question sumérienne, qu'on n'y attendait d'aucune manière; j'y ai consacré une notice plus haut. Je préfère m'arrêter à la bonne impression que m'a laissée l'étude principale, à laquelle je souhaite le meilleur succès auprès des légistes et des historiens.

Nos lecteurs connaissent les opinions émises par M. le Dr. J. Jeremias avec tant d'habileté et d'arguments incisifs dans la première édition de son *Moïse et Hammurabi*. Ce mémoire est déjà à sa seconde édition. Nous nous en réjouissons sincèrement. Il faut que tous les savants de bon sens aient la parole dans les questions dont les critiques, soi-disant supérieurs, revendiquent le monopole pour eux seuls. M. J. Jeremias est un des premiers qui ont eu le courage de proclamer l'historicité de Moïse, et même celle d'Abraham. Il faut revenir des tentatives audacieuses de construire l'histoire avec des hypothèses enténébrées de mythes à tout faire. Les mythes s'évanouissent devant la majesté des lois humaines, attestant l'antiquité de la civilisation matérielle et pratique, et ne se présentent que comme produits d'une classe de poètes ou de prêtres qui vivaient en dehors du grand mouvement de leur siècle.

Ch. Virolleaud, *Fragments de textes divinatoires assyriens du musée britannique*. London. Harrison and sons, 1903. — Le même, *Premier Supplément à la liste des signes cunéiformes de Brünnow*. Paris, H. Welter, 1903. — François Martin, *Mélanges assyriologiques* (VIII). Paris, librairie Emile Bouillon, éditeur, 67, rue de Richelieu, 1903. — *The Annals of Ashurbanapal*, autographed text by Robert J. Lau, with a Glossary in English and German and brief notes, by Stephen Langdon. Leiden. *Late* E. J. Brill, 1903. — Wolf Baudissin, Articles *Nibchaz* et *Nisroch*. Extraits de la Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche 5. Aufl.

M. Charles Virolleaud nous donne de nouvelles preuves de sa fructueuse activité par la continuation de l'édition des textes divinatoires, fragments précieux pour la constitution ultérieure de toute la série. Le supplément à la liste digraphique des signes assyriens sera d'une utilité immédiate pour compléter notre connaissance des valeurs attribuées aux idéogrammes, et faciliter, par conséquent, l'intelligence de textes rédigés en pure idéographie. M. Martin cherche à améliorer l'interprétation de certains mots assyriens. Il prouve très bien que *hulu* signifie « chemin », *ilku* « travail, corvée », *muskinu* « un homme à demi libre », *ahu* « bras », ce qui fait comprendre l'idéogramme ID « main, force ». Une des preuves décisives est la phrase : *ahu u šepâ sipparri iltakanšu*, « on lui a mis des chaînes d'airain (= נְחֻשְׁתַּיִם) aux bras et aux pieds ». Nous enregistrons avec plaisir ces petits bénéfices lexicographiques, dus à des recherches de précision.

L'édition manuelle de la grande inscription d'Assurbanapal (R. V., pl. I suiv.) par MM. Lau et Langon rendra service aux jeunes assyriologues, aussi bien par l'excellence de l'autographie que par le vocabulaire dont elle est accompagnée. Les collaborateurs peuvent compter sur leur gratitude.

Dans les articles encyclopédiques de M. Baudissin, on remarque comme toujours des informations complètes sur l'état des recherches et des tentatives sérieuses pour aller plus loin. A propos de *Nibḥaz*, l'article se borne à l'énumération des variantes grecques, attestant le ז final, au lieu duquel la massore a lu dubitativement un ן final (petit ן). L'aggada rabbinique y voit un dieu à forme de chien (נבח, « aboyer »). Le Marduk babylonien est accompagné de chiens chasseurs de démons. Si l'entrée d'un chien dans le temple est de mauvais augure, c'est qu'on l'assimile à un profane, auquel l'accès sans rites purificatoires préalables contamine le sanctuaire, et ne prouve pas une antipathie particulière contre cet animal. En ce qui concerne *Nisroch*, M. Baudissin trouve assez plausible la légère correction de נסיך en נסוך = Nusku, proposée indépendamment par M. Sayce et moi. Il s'arrête cependant à la lecture אסרך = *Esara*, nom d'un temple babylonien, s'appuyant surtout sur le fait relevé par M. Winckler, que Sennachérib a été tué à Babylone. Or, le passage en cause parle d'une classe de révoltés spéciaux, qui blasphémaient le dieu Assur et accablaient d'injures Assurbanipal lui-même. Ces révoltés acharnés, partisans du frère rebelle du roi, pouvaient parfaitement être des Assyriens, qui avaient trempé dans le complot contre la vie de Sennachérib. à Ninive. Le passage dit textuellement : *Sitti niši balṭusun ina lamasi kirubi ša Sinaḫêirba ab ab baniya ina libbi ispunu eninna anaku ina kispiši niši šâtunu ina libbi aspun*, « le reste de (ces) gens, vivants, entre les šêdi et les lamassi (colosses de pierre), au milieu desquels ils avaient massacré mon grand-père, là, maintenant, en guise de son rite funèbre, je les ai massacrés ». L'expiation comme le meurtre eut lieu entre les colosses, mais nullement dans le même temple ni à Babylone ; autrement Assurbanipal n'aurait pas manqué de nommer le sanctuaire. Le fait que les régicides ont pu réunir rapidement une armée pour barrer le chemin à Asarhaddon en Mélitène, et se réfugier ensuite dans l'Urarti après leur échec, montre clairement que le meurtre eut lieu à Ninive. Les Babyloniens n'avaient aucun intérêt à se mêler d'une affaire de succession assyrienne. D'autre part, le culte de Nusku florissait en Assyrie, où les hymnes l'appellent : « dieu grand, prince des grands dieux, fondateur des villes, messager d'Anou et de Bel, puissant dans la bataille, vainqueur des ennemis, etc., etc. » Après ses échecs en Élam, Sennachérib avait besoin de se le rendre favorable avant d'entreprendre les expéditions de revanche qu'il méditait. La donnée biblique est donc historiquement inattaquable, et la correction נסוך confirmée. Les mots וישב בנינוה forment introduction au récit du meurtre, et se rapportent à la dernière période de son règne agité et troublé par des revers retentissants.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Michée.

Le prophète Michée était originaire de la ville judéenne de Morešet, מורשה, probablement différente de Marêša, מָרֵאשָׁה (Josué, xv, 44), sur la frontière de la Philistide. C'est tout ce que l'on sait de sa biographie, mais la renommée qu'il s'était acquise par ses prédications devint bientôt générale, à tel point qu'au temps de Jérémie, on citait son cas comme un précédent favorable à la liberté pleine et entière qui doit être laissée aux prophètes de prédire des événements funestes, même contre la capitale et le sanctuaire en voyant que leurs paroles ne sont pas écoutées. D'après I, 1, l'activité de Michée fut inaugurée sous le règne de Jotham, parallèlement à celle d'Isaïe. Il prévit la ruine de Samarie et menaça du même sort la capitale de la Judée. Dans le livre qui nous reste de lui, le royaume du nord occupe peu de place, et c'est surtout la Judée qui est l'objet de ses exhortations et aussi de ses espérances, dont la substance se résumait pour lui dans le futur ralliement du reste des Éphraïmites à la royauté davidique, de sorte qu'Israël et Juda formeraient à l'avenir une seule nation puissante sous la dénomination générale d'Israël.

CHAPITRE I

Suscription. — Introduction. — Appel aux peuples d'écouter l'annonce du jugement prochain. — Effet désastreux de l'apparition

divine sur les sanctuaires idolâtriques de Samarie et de Juda. — Affliction du prophète à la vue de tant de ruines. — Lamentations générales dans les forteresses de la Judée.

1. Paroles de Yahwé qui fut à Michée de Moreśet qui prophétisa sur Samarie et Jérusalem, aux jours de Jotham, Ahaz et Ézéchias, rois de Juda.

2. Écoutez, (vous) tous les peuples! fais attention (toi) terre, ainsi que tout ce qui l'emplit! Que le Seigneur Yahwé vous soit témoin, le Seigneur, de son saint palais!

***

3. Car Yahwé va sortir de sa place, il descendra et marchera sur les hauteurs de la terre.

4. Les montagnes fondront sous ses pas, les vallées se fendront (en fondant) comme la cire au feu, comme l'eau qui s'écoule d'une déclivité.

***

5. Tout cela arrivera à cause des crimes de Jacob, et à cause des péchés de la maison d'Israël. Quel est le (lieu du) crime de Jacob, n'est-ce pas Samarie? Quel est le (lieu des) bamoth de Juda, n'est-ce pas Jérusalem?

6. Je changerai Samarie en une ruine des champs, en une plantation de vignes; je ferai rouler ses pierres dans la vallée, et je mettrai à nu ses fondements.

7. Toutes ses statues seront broyées, toutes ses images solaires seront brûlées par le feu; je réduirai en désolation toutes ses idoles, car elles ont été ramassées du salaire de courtisanes et redeviennent salaire de courtisanes.

8. C'est pourquoi je me lamente et que je sanglotte, je marche dépouillé et dénudé, je pousse des lamentations comme les hyènes, des cris de deuil comme les jeunes autruches.

9. Car ses coups sont douloureux; ils sont parvenus jusqu'à Juda, ils ont atteint jusqu'à la porte de mon peuple, jusqu'à Jérusalem.

10. Ne vous réjouissez pas à Gilo; [à Baka], pleurez, ne cessez pas; dans la maison (le palais) d'Aphra couvrez-vous de poussière.

11. Passez au loin de l'habitante de Šaphir, qui est honteusement nue; l'habitante de Ṣaanan n'est pas sortie (pour vous

saluer); le deuil de Bêt-haêṣel vous précédera jusqu'à Maroth.

12. Car l'habitante de Maroth a enfanté l'infortune, car le mal est descendu d'auprès Yahwé à la porte de Jérusalem.

13. Ils ont disparu, les chars aux coursiers, ô habitante de Lakiš. Là réside l'énorme péché de la fille de Sion, en toi se trouvent les rebelles d'Israël.

14. C'est pourquoi, ô Morešeth, tu fourniras des exilés à Gath ; les temples de Akzib seront sans valeur pour les rois d'Israël.

15. Je te conduirai [auprès de l'héritier, ô habitante de Marêša, jusqu'à Adullam on foulera la gloire d'Israël.

16. Arrache-toi complètement les cheveux pour (la mort) des enfants de tes délices; élargis l'épilation comme celle du (vieil) aigle, parce qu'ils ont été exilés (loin) de toi.

COMMENTAIRE

1. Suscription donnant le nom du prophète et la date de son activité prophétique. Celle-ci formant la phrase — בימי יהודה doit figurer à la fin du verset, ce qui rétablit le rapport de אשר avec le nom propre. Cf. Isaïe, I, 1.

מיכה, abrégé de מיכיהו, מיכיה (Jérémie, XXVI, 18), « qui est comme Yahwé? ».

מורשתי, « habitant de מורשת », ville voisine de la cité philistéenne de Gath (v. 14).

2. Introduction consistant en un appel à l'attention générale, procédé commun à plusieurs prophètes et poètes hébreux (Isaïe, I, 2; Deutéronome, XXXII, 1; Joël, I, 2).

שמעו עמים כלם, cf. I Rois, XXII, 28 ; c'est une simple invocation qui ne doit pas être prise littéralement; c'est aussi le cas du parallèle ארץ ומלאה. La prédication de Michée ne s'adresse qu'à Israël seul (contre Wellhausen).

Que Yahwé même soit témoin de votre attention, en jetant un coup d'œil sur vous de son palais sacré, c'est-à-dire du sanctuaire de Jérusalem. Voyez ci-après.

3. Yahwé sortira du lieu qui lui appartient מִמְּקוֹמוֹ; il n'y a que le temple de Sion qui porte le titre honorifique

מקום שם יהוה (Isaïe, XVII, 7), et, de plus, toute la formule כי הנה יהוה יצא ממקומו a été empruntée par Isaïe, XXVI, 21, dans un passage qui a trait aux fidèles fermement attachés au culte de Yahwé et attendant son secours d'un moment à l'autre, ce qui suppose qu'il demeure au milieu d'eux.

וירד; l'expression convient au sanctuaire de Sion qui est situé sur une montagne. — La phrase suivante דרך על במתי ארץ est imitée d'Amos, IV, 13.

4. Nouvelle imitation d'Amos, VIII, 8, IX, 5, mais la comparaison additionnelle avec la cire trouble l'homogénéité de l'image originelle qui a trait à une liquéfaction sous forme d'eau.

Les vallées se fendront, visiblement pour écouler la masse fondue des montagnes.

כדונג, retour à l'image de la fusion; la locution est doublement elliptique pour ונמסו כדונג ... ויזלו כמים וגו, « elles fondront comme de la cire... et se liquéfieront au point de ressembler à l'eau coulant sur une déclivité ».

5. כל זאת, « tout cela », à savoir, la sortie irritée de Yahwé et la désagrégation de la terre.

Dans le langage de Michée, les noms « Jacob » et « Israël » désignent indifféremment les deux royaumes frères d'Éphraïm et de Juda, dont le dernier se montrait être l'héritier naturel du premier.

מִי pour מה, cf. Genèse, XXXIII, 8. — Le parallélisme de la partie *a* exigerait dans la partie *b* également ... מי פשע ומי חטאת; c'est pour cette raison que j'ai jadis corrigé ומי חטאת יהודה הלא במות ירושלים, « et quels sont les péchés de Juda sinon les hauts lieux de Jérusalem? ». Maintenant, j'incline à conserver le texte massorétique. Étant donné que la réponse ne contient que des noms de lieux, il me semble pouvoir conclure que la question vise également les lieux où ces péchés sont commis, en d'autres termes, qu'après chaque מִי, il faut sous-entendre le mot מָקוֹם, « lieu de »: « Quel est (le lieu du) crime de Jacob? n'est-ce pas Samarie? et quel est (le lieu) des bamoth de Juda? n'est-ce pas Jérusalem? » La différence est sensible : Samarie est l'incarnation

complète de la rébellion ; le côté répréhensible de Jérusalem se borne aux hauts lieux qui y sont consacrés au culte des dieux étrangers; sa sainteté naturelle n'en est pas affectée : idée aussi juste que bien réfléchie.

Cette distinction accomplie, le prophète procède à annoncer le châtiment réservé à chacune de ces deux parties du peuple d'Israël.

6. *Châtiment de Samarie;* il sera radical et implacable : Samarie sera changé en décombres qui se rencontrent souvent dans les champs et qui viennent de la désagrégation de pierres ou d'argile opérée par des causes climatériques ou par des convulsions sismiques (עִי הַשָּׂדֶה ou עִיִּי).

לְמַטְעֵי כָרֶם, « en plantations de vignes »; les terrains plantés de vignes, à cause de leurs produits annuels assez importants, ne sont généralement pas employés comme lieux de bâtisse qui nécessiteraient l'arrachage de tous leurs ceps et la transplantation de ces derniers dans un autre sol qui peut n'y pas convenir; à propos de champs de blé ou de légumes qui exigent de nouvelles semences, l'inconvénient est beaucoup moins considérable. Du reste, les Assyriens ont, eux aussi, fait usage de la même figure. Pour exprimer l'idée de la destruction complète d'une ville, ils disaient : « Je l'ai changée en monceau et en vigne » (*ana tili u karmi utir*), phrase où *tilu* répond à תֵּל (cf. Deut., XIII, 13 *passim*) et *karmu* à כֶּרֶם.

Les pierres de fondation rouleront dans la vallée, ainsi que cela arrive par suite d'une pluie torrentielle. Le verbe וְהִגַּרְתִּי, comme le participe passif מְגֹרִים du verset précédent vient de גרר coïncidant avec l'assyrien *garâru*, « couler rapidement », surtout en parlant de l'eau (*ša mê*).

יְסוֹד, « base », sous-sol sur lequel s'élève l'édifice qui le couvre à la vue.

7. Toutes les statues sculptées (פְּסִילִים) seront mises en miettes (יֻכַּתּוּ, *hophal* de כתת).

Le verbe « seront brûlées par le feu » (יִשָּׂרְפוּ בָאֵשׁ) ne convient pas aux salaires de prostituées, אֶתְנַנִּים. Je propose de corriger אֶתְנַנֶּיהָ en חַמָּנֶיהָ, « ses statues solaires » ; elles

étaient souvent faites de bois (Isaïe, XVII, 8). La leçon אֲשֵׁרִיה (Wellh.) conviendrait parfaitement pour le sens, mais alors on aurait תִּשָּׂרֵפְנָה.

שְׁמָמָה, « désolation », ici : « objet de désolation » ; on sera désolé de voir la destruction complète des œuvres d'art du culte (עֲצַבִּים).

La phrase כי מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו est difficile à comprendre. M. Wellhausen y voit un proverbe populaire équivalant à l'allemand *wie gewonnen so zerronnen*, répondant au français : « ce qui vient de la flûte s'en va par le tambour » ; cependant, s'il ne s'agissait que de la disparition rapide des biens facilement acquis, il aurait parlé d'acquisitions et de richesses. La particule motivante כי montre qu'il s'agit d'actes d'immoralité successifs : Car ces idoles ont été réunies (קָבְצוּ pour קִבְּצָה) au moyen du salaire de courtisanes (vouées au temple) et redeviennent salaire de prostituées (entre les mains des artistes païens qui dissipent avec des prostituées l'argent gagné par leur travail).

8. *Châtiment de Juda.* Le culte des bamoth étant établi à Jérusalem, l'irritation de Yahwé doit avoir le même effet qu'à Samarie (v. 5), sa justice absolue le demande. Mais pendant que la chute de Samarie était déjà irrévocable parce que la mesure était pleine, celle de Jérusalem se prépare encore comme la seconde partie d'un drame. Le prophète, qui prévoit clairement le funeste dénouement, en est profondément désolé. Si l'antipathique Samarie n'attirait point ses regrets, le sort de Juda, sa patrie, lui arrache des cris de douleur et des gémissements. Il se met d'avance dans la situation de ceux qui sont atteints par un deuil de famille : il entonne des complaintes, s'arrache les vêtements et crie son malheur à tout venant. Ce verset forme ainsi le prologue convenable de ce qu'il se prépare à spécifier en détail, et cette intention a trouvé son expression dans la particule motivante על זאת.

Les comparaisons כתנים et כבנות יענה ne visent naturellement que les cris persistants et rauques de ces animaux du désert.

9. A lire מכחה et נגעה pour מכותיה et נגע (Wellh.), mais nous nous garderons bien de biffer les mots עד ירושלים comme le savant critique nous le conseille dans l'hypothèse non justifiée que Michée a en vue l'expédition de Sennachérib qui n'a pas entamé Jérusalem. Dès la destruction de Samarie, Jérusalem était certaine que sa catastrophe ne pouvait guère tarder. Le même savant aurait encore pu supprimer la remarque que « le peuple de Yahwé est ici Juda, à l'exclusion d'Israël », en renvoyant à Obadia, II, 13. Là il va de soi que le suffixe de עמי se rapporte à Yahwé, qui est le sujet du verbe direct précédent והאבדתי (v. 8) qui régit toute la proposition (v. 8-14). Dans notre passage, le sujet des quatre verbes étant le prophète en personne, il devient indubitable que le suffixe עַמִּי, qui suit immédiatement, se rapporte au prophète et non pas à Yahwé dont il n'est pas question au verset 8. Michée appelle Jérusalem « la porte de mon peuple », c'est-à-dire la capitale de sa tribu particulière. Son patriotisme lui avait fait espérer que la catastrophe lui serait épargnée; il voit que ce n'était qu'une illusion.

J'ai à peine besoin d'insister que cette exécution anticipée des cérémonies de deuil d'une façon si ostensible, avait réellement pour but d'attirer l'attention de ses compatriotes, afin qu'ils changeassent de conduite et fissent pénitence. Mais, à ce sujet, il avait affaire à des gens obstinés et bravaches en même temps, qui mettaient leur confiance dans les nombreuses villes fortes dont la Judée était pourvue alors. C'est à ces gens-là que Michée lance les amers sarcasmes de ses paronomasies. L'ironie fait souvent plus d'effet que les exhortations les plus insistantes. On peut bien imaginer comment les prophètes de malheur devaient être malmenés au milieu de cette population qui se croyait assurée contre les attaques de l'étranger; pourquoi s'étonner que les victimes, ayant l'esprit aigri à l'excès, se soient servis à son égard de la dérision mordante qui est la seule arme du faible ?

10. La phrase בגת אל תגידו בכו אל תבכו est traduite couramment : « N'annoncez pas à Gath, ne pleurez pas. » La première partie semble même empruntée à אל תגידו בגת de

la complainte de David (II Samuel, I, 20); cependant, dans le dernier cas, le silence est motivé par la crainte que les ennemis (les Philistins) ne s'en réjouissent; ici, l'idée que les Judéens iraient annoncer eux-mêmes leur infortune dans une ville ennemie, serait étrange. Plus singulière est encore la version des Septante : Ceux qui sont à Gath, ne vous élevez pas, à Akim ne reconstruisez pas (Οἱ ἐν Γὲθ μὴ μεγαλύνεθε, οἱ ἐν Ἀκειμ μὴ ἀνοικοδομεῖτε) = בגת אל תגבהו בעכו (?) תבנו, recommandation superflue supposant des actes insensés en dehors de la Judée. La correction moderne de בָּכוּ en בְּבֹכִים (II Juges, II, 1) ou בְּבָכָא (II Sam., V, 23; Ps., LXXXIV, 7) augmente la difficulté au lieu de la diminuer, puisque la défense de pleurer devient encore plus inexpliquable. Le passage se montre ainsi comme ayant été corrompu par des scribes déjà anciens. Pour le rétablir, il faut tenir compte de deux conditions préalables : indigénat du ou des noms géographiques et analogie parfaite dans les paronomasies. Me basant sur ces principes irrécusables, je propose בְּגִלּוֹ אַל תָּגִילוּ בְּכוּ אַל תָּפֻגוּ [בְּבָכָא] : « Ne vous réjouissez pas à Gilo, [à Baka] pleurez, ne cessez pas. » D'autres jugeront si cette leçon est acceptable. En tout cas, j'espère qu'elle les guidera à une autre hypothèse plus heureuse. Ajoutons que la Pešitta rend אל תגידו par לא תחדון, « ne vous réjouissez pas », son original hébreu semble donc avoir porté אל תגילו.

בבית לעפרה, « dans l'intérieur de ᶜAfra » ; le sens de « intérieur » pour בית est fréquent. Au lieu de עַפְרָה, il serait apparemment plus exact de ponctuer עָפְרָה, qui est une ville de Benjamin (Josué, XVIII, 13).

Le *ketib* התפלשתי est dû à une réminiscence instinctive des verbes à la première personne du verset 8; le *qerî* התפלשי se rétablit nécessairement התפלשו, en conformité avec les autres verbes parallèles. La supposition que « le ת du ketîb veut faire allusion aux Philistins, qui est réellement en vue (*die allerdings beabsichtigt ist*, W.) » sera inintelligible pour tous ceux qui pensent que עפרה est une ville judéenne;

l'idée même de différer la prise de deuil jusqu'après l'arrivée sur la terre étrangère semble assez surprenante.

11. Verset laissé comme tout à fait désespéré (W.) ; tâchons cependant d'en diminuer les obscurités ; quoi qu'on dise, cela en vaut la peine. Le pronon לכם indique clairement que עִבְרִי est altéré de עִבְרוּ, impératif pluriel qui continue la même forme des verbes précédents ; la forme du féminin singulier admise par la Massore vient de ce qu'elle regarde יושבת שפיר comme le sujet de ce verbe. En réalité, יושבת ש' est à rétablir מיושבת ש' avec le מ initial négligé par le voisinage du ם final de לכם. Le sens de cette phrase paraît donc être : Passez au loin de l'habitante de *Šaphir*. שָׁפִיר peut s'identifier provisoirement avec *Šamîr*, שָׁמִיר (Josué, xv, 48). עֶרְיָה בֹשֶׁת = ע' וב', « nudité (Ézéchiel, xvi, 7) et honte », c'est-à-dire « honteusement nue » ; les voyageurs auxquels cet énoncé est adressé sont avisés de ne pas s'y rendre : ils n'y trouveront que l'abattement le plus complet.

Seconde phrase : L'habitante de Ṣaanan n'est pas sortie de chez elle לֹא יצאה, sous-entendu « à votre rencontre » (לקראתכם) pour vous offrir le pain et l'eau de l'hospitalité (Isaïe, xxi, 14 ; Deutéronome, xxiii, 5), naturellement parce qu'elle se trouve dans le même état de dénuement. La ville de צאנן conserve ici l'orthographe primitive qui laisse voir la racine צאן, « brebis » ; Josué, xv, 37, on a la forme contractée צְנָן.

Troisième phrase. C'est la partie la plus difficile du verset. En ce qui concerne מספד בית האצל, je le compare sans hésitation à מספד הדדרמון (Zacharie, xii, 11), où Hadadrimmon est certainement un nom de localité. Suit יקח מכם, « prendra de vous » ; on voit qu'il s'agit encore des voyageurs, sujet du verbe עִבְרוּ ; mais le verbe « prendre », לקח (d'où יקח) ne peut se rapporter à une cérémomie de deuil. Nous sommes donc obligés de suivre une autre voie. Si au lieu des deux mots יקח מכם on fait un seul mot יִקַּדֶּמְכֶם, « vous précédera,

ira à votre rencontre », le rapport se rétablit d'une manière satisfaisante. Les gémissements et les lamentations d'une ville entière se font sentir de loin et semblent aller à la rencontre des voyageurs qui veulent y entrer. Il reste à savoir à quelle distance on entendra les cris lamentables surprenant aussi désagréablement les passants qui ne s'y attendent pas. C'est cette idée que doit exprimer le mot que les massorètes ont transmis sous la forme de עמדתו, « sa tenue », qui ne cadre point dans ce contexte. Comme la version des Septante πληγη ὀδυνης, « plaie de rébellion », repose sans doute sur la lecture מכת מרות (pour מכם), on paraît autorisé à se demander si la vraie leçon de עמדתו n'est pas עד מָרוֹת, « jusqu'à Maroth », ville à laquelle l'auteur revient au verset suivant. La chose se comprend en admettant que Maroth se trouvait sur la route de Bêth-haêsel, dont les cris désespérés se faisaient entendre jusque-là. Pour l'habitude de déterminer jusqu'à quelle distance les cris se font sentir, cf. Isaïe, xv, 4, 8, *passim*. Absence complète de paronomasie dans ce verset.

Sur les localités mentionnées ici, voyez les remarques générales.

12. כי חלה לטוב forme parallélisme avec כי ירד רע, mais l'antithèse n'est pas dans la situation d'un pessimisme absolu. Les exégètes modernes lisent pour cette raison כי יִחֲלָה לְ', « car elle a attendu le bien », attente qui ne s'est pas réalisée; mais cette désillusion aurait dû être clairement exprimée. Je préfère diviser לטוב en לא טוב, « l'habitante de Maroth a enfanté le non-bon, l'infortune »; en d'autres termes : tous ses efforts tournent à son désavantage.

La vanité de ses mesures vient de ce que le malheur expédié par Yahwé (מאת יהוה) est descendu à la porte de Jérusalem où il exerce ses dévastations.

13. המרכבה לרכש = מרכבת הרכש, « le char aux coursiers rapides » (I Rois v, 8; Esther, viii, 14); cette périphrase de l'état construit s'emploie fréquemment en hébreu. Mais que signifie רֶתֶם? D'habitude, on le traduit par « attelle »; les Septante, avec leur ψοφος, « vain bruit, jac-

tance », semblent y mettre le sens : « les chars de guerre qui stationnent dans la forteresse de Lakiš sont une vaine parade, un objet de pure jactance ». Ont-ils pensé à רֹתֶם (I Rois, XIX, 4, 5), « genêt, arbuste épineux »[1]? Cela explique au moins l'absence de la terminaison féminine ה — qui étonne dans l'interprétation courante, et qui n'a pour elle que le supposé complément direct המרכבה. Cependant, dans ce cas même, il faudra suppléer les mots « pour fuir », bien que la fuite se fait plus utilement en cherchant une cachette. Je crois qu'on peut obvier à ces difficultés par la lecture הֻחַמָּה המרכבה, « les chars aux coursiers rapides ont éte consumés, ont disparu, enlevés de force par l'ennemi ». C'est le passif du *hiphil* הָחֵם (Ézéchiel, XXIV, 10; Daniel, VIII, 23; IX, 24). Donc, finis les beaux jours où tu étais fière de ces chars de guerre.

Ces chars de guerre (מרכבה) est (היא) la part la plus importante (רֵאשִׁית, cf. Gen., X, 10), la cause la plus effective du péché de la fille de Sion, c'est-à-dire de la Judée, non pas de la « théocratie » (W.) dont il n'est nullement question, ni ici ni chez les autres prophètes.

כי בך revient à יושבת לכיש, mais l'expression פִּשְׁעֵי ישראל, « les crimes d'Israël », est trop vague pour motiver la phrase précédente; lisez פִּשְׁעֵי ישראל, « les rebelles d'Israël ». Ces rebelles sont naturellement ceux qui, se fiant à leurs instruments de guerre, se montrent réfractaires aux exhortations prophétiques.

14. Le sujet de תתני est indubitablenent בת ציון, c'est-à-dire la nation représentée par le gouvernement résidant à Sion.

Le passage a été mal compris jusqu'à présent. M. Wellhausen traduit : « Tu dois renvoyer la fiancée, Moreseth, (ô) Gath! » (*Du musst die Braut d. h. Moreseth entlassen, Gath!*). Puis il remarque : « A cause de שלוחים, on doit admettre qu'on voulait faire un jeu de mots entre מורשת et מאורשת (la fiancée); ainsi déjà Hitzig. » Un jeu de mots sous-entendu ne

1. Les épines font du bruit en brûlant. Il vaudra mieux admettre qu'ils ont lu נתם au lieu de רתם.

manque pas de curiosité. De plus, on oublie toujours que Gath est une ville philistéenne qui se garderait bien de quitter sa fiancée en signe de deuil (drôle de signe!) pour l'infortune d'Israël qu'elle détestait. Une pareille idée ne s'est certainement pas présentée à l'esprit d'un Judéen. Il faut simplement prendre שִׁלּוּחִים dans le sens de « trousseau, cadeau » (I Rois, IX, 16), puis placer עַל, chez Michée souvent = אֶל, après מורשת : « C'est pourquoi tu donneras Morešet en cadeau à Gath », c'est-à dire: tu seras obligé de céder la ville de Morešeth au prince de Gath pour qu'il te laisse tranquille.

אַכְזִיב (= כְּזִיב, Gen., XXXVIII, 5; Josué, XV, 44) aura le même sort : ses beaux temples disparaîtront (לְאַכְזָב) du domaine des rois d'Israël. Par ce nom, Michée entend le seul royaume debout, celui de Juda.

15. La ville de Mareša se croit assurée de son existence; c'est une illusion, dit Yahwé, je t'amènerai (אביא = אבי) encore l'héritier dont tu ne soupçonnes pas la réalité. Jeu de mots entre מרשה et יֵרֵשׁ. En hébreu, le verbe ירש signifie en même temps « hériter » et « conquérir ». M. Wellhausen trouve que la particule עוֹד n'offre aucun sens, mais est-ce la seule fois que les prophètes ont à répondre ainsi aux gens qui leur reprochent la lenteur de leurs prédictions à s'accomplir? Inutile d'ajouter que הַיֹּרֵשׁ ne cache pas le nom d'une ville (c. W.).

Le même critique dit encore : « Quelle saillie y a-t-il dans עד עדלם? nous ne pouvons plus le deviner. » Je crois qu'il n'y en a aucune; la vraie difficulté réside dans le verbe יבוא, qui ne signifie rien dans ce contexte. Tout s'arrange au mieux en lisant יָבוֹס, « l'héritier foulera l'honneur d'Israël jusqu'à la ville importante d'Adullam.

16. Toutes ces dévastations de villes frapperont au cœur la fille de Sion à laquelle Michée enjoint de s'arracher les cheveux de devant le front (קרחי) et de les couper courts sur le reste de la tête (וְגַזִּי) en marque de deuil pour les enfants délicieux qu'elle vient de perdre; elle aura à rendre large, très large, la partie épilée, parce qu'ils sont emmenés en exil (גלו) et séparés d'elle

(ממך) à tout jamais. La comparaison כנשר vise le vieil aigle qui perd les plumes de la tête au point de paraître complètement chauve.

CHAPITRE II

Admonestation aux criminels puissants. — Leur châtiment. — Hostilité du peuple envers les vrais prophètes. — Iniquité des grands. — Légèreté du peuple.

1. Malheur à ceux qui combinent l'iniquité et les mauvaises actions sur leur gîte, puis le jour apparu, les mettent en œuvre parce qu'ils en ont le pouvoir.

2. Désirent-ils des champs, ils s'en emparent de force ; des maisons, ils les enlèvent (à leurs propriétaires); ils pillent l'homme et sa famille, le propriétaire et sa possession.

3. A cause de cela, voilà ce que dit Yahwé : Je combinerai le mal contre cette race, de manière que vous ne pourrez pas en retirer votre cou et que vous ne pourrez pas marcher debout, car ce sera un temps de malheur.

4. En ce jour là on fera sur vous un couplet, le pleureur fera entendre sa complainte. Il dira : « Un spoliateur m'a dépouillé; il a mesuré le champ de mon peuple. Où est celui qui le mesurera pour moi, pour faire rendre mon champ qui a été distribué? »

5. En effet vous n'aurez personne qui place la corde sur le lot dans la communauté de Yahwé.

***

6. Ne prêchez pas, ô vous qui prêchez! (Ce n'est que lorsqu')on ne prêche pas à ceux-ci, on ne s'expose pas aux avanies.

11. Si un homme fantaisiste, plein de fausseté, disait : Je te prêcherai en faveur du vin ou des boissons enivrantes, c'est lui qui deviendrait le prédicateur de ce peuple!

7. Prête l'oreille, ô maison de Jacob! Yahwé perd-il patience? Ses actes ressemblent-ils à ceux (que vous pensez)? Mes paroles ne sont-elles pas bienveilllantes envers celui qui marche dans la voie droite?

8. Mon peuple considère son intermédiaire comme un ennemi; de l'intermédiaire de la paix vous enlevez le manteau; de passsants paisibles, (vous faites) des comploteurs de guerre.

9. Vous chassez les femmes de mon peuple de la maison de leurs délices; d'auprès leurs petits enfants vous leur enlevez la demeure à jamais.

10. Levez-vous et allez-vous-en! Car ce n'est pas (votre) lieu de repos; à cause de son impureté (du pays), vous serez frappés d'une ruine irréparable.

COMMENTAIRE

1. L'exhortation se dirige principalement contre les chefs et les puissants Leurs crimes sont longuement prémédités et promptement exécutés. Ils en forment le plan pendant qu'ils sont encore couchés dans leurs lits moelleux après avoir bien dormi, et il est réalisé aussitôt que le jour apparaît, car ils sont assez puissants pour briser tout obstacle qui s'oppose à leur volonté.

ופֹעֲלֵי רע, « font le mal », ne convient pas à על משכבותם. M. Wellhausen l'efface sans cérémonie (ופ׳ ר׳, *ist zu streichen*). A lire simplement ופֹעֲלֵי רע, « et de mauvaises actions »; Michée aime les expressions renforcées (cf. 11, 16).

יַעֲשׂוּהָ, mieux יַעֲשׂוּם, se rapportant à פֹעֲלֵי רָע.

2. חמדו שדות וגזלו, de même dans le langage juridique des rabbins : הגוזל את השדה.

בתים ונשאו ; le verbe נשא prend ici le sens général de « enlever, s'approprier », toutefois la leçon נשים ונשאו, « (s'ils désirent) des femmes, ils les épousent », en tuant le mari ou les parents qui s'opposent au rapt (cf. v. 9).

A propos de גבר וביתו et איש ונחלתו, M. Wellhausen remarque excellemment : « L'iniquité à l'égard du possesseur l'est également à l'égard de la possession. » Cf. Habacuc, II, 11 ; Job, XXXI, 36 ; Lévitique, XXVI, 34, etc.

3. המשפחה, cf. Amos, III, 1. — La construction הנני חשב רָעָה ... forme le corollaire de פעלי רָע ... החשבים du verset 1 : « Ils méditent le mal, moi aussi je méditerai le mal » ; elle confirme aussi l'authenticité de ces derniers mots.

Amos figure le malheur comme un joug très lourd dont le porteur ne peut retirer le cou (צוארות), ce qui l'empêche de relever la tête en marchant.

Le temps est mauvais et ce n'est pas le moment d'avoir la tête levée, geste de fierté.

4. Le sens de la première phrase est obscurci par le mot נִהְיָה. Si on le corrige en נֹהֶה, il en ressortirait le parallélisme suivant ביום ההוא ישא עליכם מָשָׁל [משֵׁל] וְנָהָה נְהִי נֹהֶה. « en ce jour-là, un poète prononcera sur vous une poésie, et un pleureur entonnera une complainte ». C'est en tout cas le sens approximatif de ce passage. Ce qui suit se comprend en ponctuant אֹמֵר (W.) au lieu de אָמַר : « il dira : Nous sommes entièrement dépouillés » (נְשַׁדְּנוּ pour נְשַׁדֹּנוּ).

Dans חלק עמי ימיר, on obtient un sens satisfaisant quand on change ימיר en יָמֹד ou יְמֹדֵד, « il (l'ennemi) mesure le lot de mon peuple », sous-entendu « avec la corde (בחבל) », afin d'exercer son droit de propriétaire.

Pour corriger le groupe inintelligible איך ימיש לי לשובב וגו', je crois pouvoir profiter de la version grecque qui semble avoir lu אין המשיב לי (καὶ οὐκ ἦν ὁ κωλύων αὐτὸν), « il n'est celui qui me le retourne ». Mais l'article ne convient pas après אין. Je suis tenté de lire איה (ou איו) המודד לי, « où est celui qui le mesurera pour moi ? »

Enfin la dernière phrase לשובב שדינו יחלק se comprend suffisamment : « pour faire retourner nos champs (qui est distribué) ». Après les avoir mesurés, il les distribue à qui il veut. Cependant, il vaut mieux séparer שדינו en שדי זו.

En rétablissant une stricte harmonie en fait des personnes et du nombre, on aura le distique suivant :

אָמֹר שָׁדוֹד יְשֻׁדֵּנִי חֵלֶק עַמִּי יָמֹד
אֵיֵה הַמּוֹדֵד לִי לְשׁוֹבֵב שָׂדִי זוּ חֻלַּק

« Dis : Un spoliateur m'a dépouillé ;
Il a mesuré les champs de mon peuple.
Où est celui qui les mesurera pour moi

Pour faire rendre mon champ qui a été distribué à (d'autres) ? »

Les confusions supposées sont minimes : י et נ (נשדנו = ישדנו), ר et ד (ימִר = ימדד), ך ou ו et ה (איך = איה ou איו), י־ש et ה־ודד (יָמִש = המודד), נ et ז (שׂדינו = שׂדי זו). — Pour la langue : אָמֹר, infinitif-impératif (Ex., xx, 8), שָׁדוֹד actif = שודד (Jérémie, III, 7), איה, « où = il n'y a personne »; זו, particule de génitif (Ex., xv, 13, 16). Pour חֻלָּק, cf. Amos, VII, 17.

5. Par לכן, l'auteur rattache tout le groupe au verset 3 ; cette particule a ici le sens affaibli de « en effet ». C'est le résumé de la complainte : Tu n'auras personne (parmi les tiens) qui jette la corde sur un lot (pour en devenir propriétaire) dans la communauté de Yahwé, c'est-à-dire au milieu du peuple d'Israël ; cf. Deutéronome, XXIII, 2, 4, 9. גּוֹרָל, « lot », désigne aussi un lot de terre, une propriété ; cf. Juges, I, 3.

Notons l'expression קהל יהוה, sur laquelle nous reviendrons dans les considérations générales.

6. Ce nouveau groupe (6-11) traite le même thème que que celui du précédent, mais quelques détails diffèrent ; il signale, au début, les sévices que le peuple exerce contre les prophètes sérieux dont les admonestations lui déplaisent, tandis qu'il applaudit les rhéteurs légers qui favorisent son intempérance. Il arrive ensuite aux crimes de droit commun.

D'abord Amos s'adresse aux prophètes mal vus, en se donnant l'air de leur conseiller l'abstention, car l'exercice de leur mission leur rapportera bien des rebuffades et des blessures d'amour-propre. En réalité, cela veut dire tout au contraire : Continuez la haute mission qui vous est confiée et raidissez-vous contre les désagréments qu'elle vous attire ; vous avez affaire à un peuple léger et irréfléchi ; persistez tout de même.

Le verbe הַטֵּף, « faire couler goutte à goutte », appliqué à la parole, signifie : faire des discours, prêcher, prophétiser. Cf. Amos, VII, 16 ; Ézéchiel, XVI, 2, 7.

יִטִּיפוּן, sous-entendu אשר, « ne prêchez pas, ô vous qui prêchez ! », littéralement « (ceux qui) prêchent ».

לא יטיפו לאלה, sous-entendu אם, « s'ils ne prophétisent pas à ceux-ci », c'est-à dire à des gens pareils, ils ne trouveront pas (יִסַּג, mieux (יִשַּׂג(וּ)) le déshonneur (כְּלִמָּה = כלמות).

La pensée de l'écrivain se complète par le verset 11, égaré au milieu d'un contexte d'un ordre d'idées tout différent. Nous le rétablissons dans sa place primitive.

II. הֹלֵךְ רוח = הלך אחרי רוח = רדף קדים (Osée, XII, 2), « qui suit son imagination, sa fantaisie ».

Le verbe כָּזַב a ici la nuance « faire une facétie, jouer un tour », et l'ensemble veut dire : Si un homme facétieux, à qui les mensonges ne coûtent rien, disait au peuple : « Tenez, je vous prononcerai des discours relatifs au vin et aux boissons enivrantes », ils l'admettraient comme prédicateur. Le vin et les boissons alcooliques sont le symbole des mauvais excitants (= passions). Les prophètes semblent avoir été en même temps des naziréens et s'abstenaient de ces sortes de boissons (Amos, II, 11).

7. M. Wellhausen croit trouver dans ce verset une protestation contre la menace (3, 4) que Juda disparaîtra, mais seulement à titre de sentiment, car les mots ne le disent pas. A mon avis האמור ne cadre point et je le corrige en האזינה (מ = זי, ו = נ, ר = ה) « prête l'oreille ».

הקצר רוח יהוה, « Yahwé est-il impatient (cf. Ex. VI, 9, XXI, 4) ? A-t-il hâte de sévir ? Ou bien est-ce pour lui une habitude de lancer des menaces (אם אלה מעלליו) ? Non, le contraire est vrai : j'ai toujours de bonnes paroles pour celui qui marche dans le chemin droit. » La construction הישר הולך n'est pas plus étonnante que עז התאזר, גאות לבש (Ps., XCIII, 1), אדם אכל (Ézéchiel, XIX, 3) ; c'est une façon d'insister sur l'importance du substantif formant le complément direct du verbe.

8. Je ne puis accepter de M. Wellhausen aucune de ces corrections dans ce passage, réputé plus difficile qu'il ne l'est en réalité. Le savant critique corrige וְאָתְמוֹל en וְאַתֶּם עַל, יקומם

en תקימו, ממול שלמה en מעל שלמם et שובי en שבי. Sa traduction, laissant le mot אדר comme énigmatique, porte : « Et vous vous levez contre mon peuple comme des ennemis; aux bons amis, vous enlevez ...; aux voyageurs paisibles, (vous prenez) des prisonniers de guerre » (*und ihr tretet wie Feinde gegen mein Volk auf, von guten Freunden raubt ihr..., von friedlichen Wanderern Kriegsbeute.* Michée viserait donc un crime très particulier sur lequel nous ne sommes pas informés, savoir une attaque subite contre des voyageurs paisibles, où, entre autres choses, ils ont fait un butin humain (*er hat hier aber einen sehr besondern Frevel im Auge, über den wir nicht unterrichtet sind, einen Ueberfall friedlicher Wanderer, wobei unter anderem auch Menschenbeute gemach ist*). » Mais les corrections, en partie très forcées, aboutissent malheureusement à créer un crime extraordinaire de haut brigandage, organisé contre des voyageurs qui enrichissent le pays par leurs dépenses et par leur commerce. Les autres inconvénients ne sont pas moindres : le mot אדר, quoi qu'on dise, est déterminé par le contexte comme un vêtement, le même que אדרת dont se couvrent ordinairement les prophètes; puis, en rapport avec אתם, il faudrait le pluriel לאויבים au lieu de לאויב; enfin, שבי מלחמה est une combinaison insolite et שבי ne désigne que des prisonniers de guerre. A mon sentiment, notre verset poursuit le sujet du verset précédent, ayant trait à la résistance que les prophètes rencontrent de la part des grands et des chefs. Le terme caractéristique est le mot מול, épithète du prophète en sa qualité d'intermédiaire entre Dieu et le peuple (Exode, XVIII, 19). Son authenticité est garantie à la fois et par sa double présence au début des phrases consécutives, et par le contact avec אדר que nous venons de commenter. Quant aux corrections, il n'en exige que fort peu et d'une nature acceptable. Analysons phrase par phrase.

Mon peuple érige (יקומם) son intermédiaire (=son prophète; [ו]ואת מול[ו] en deux mots), pour מול; cf. Esdras, XVIII, 19) en ennemi (לאויב), bien entendu, du peuple et de la patrie.

Au lieu de מִמּוּל, il faudrait מֵעַל מוּל, cependant מִ seul suffit strictement. La composition מוּל שַׂלְמָה est contraire à la réalité, puisque le prophète ne se revêt pas d'un manteau qui couvre tout le corps. A lire מוּל שָׁלֵם, « l'intermédiaire, le messager de la paix », qui cherche à rétablir la paix et l'harmonie entre Dieu et vous (Jérémie, XVIII, 20), vous lui enlevez le tapis de crin qu'il jette sur ses épaules (האדר pour אדר ; le ה est la lettre finale de שלמה). Pour מוּל שָׁלֵם, cf. Isaïe, XXXIII, 7.

La dernière phrase se reconstitue חשבי מלחמה (au lieu de שובי ; le ח fut admis par suite de la finale de בטח) : « de passants paisibles (= les prophètes de Yahwé) vous faites (sous-entendu תעשו) des comploteurs de guerre ». חשב מלחמה est parallèle à חשב רע (II, 3).

C'est une protestation formelle contre les insinuations hostiles aux prophètes, qui s'efforcent de les proclamer fomenteurs de guerre civile et de menées antipatriotiques.

9. Pendant que vous intentez aux prophètes un procès d'intrigues secrètes, vous exercez votre rapacité contre des femmes et des enfants jusqu'à les priver de domicile.

Vous chassez les femmes de mon peuple, les femmes des pauvres qui n'ont pas de protecteurs, y compris les veuves restées sans fortune, de la maison qui fait leurs (seules) délices (מבית תענגיה), parce qu'elles y sont à l'abri et qu'elles la soigne et y mettent de l'ordre (Proverbes, XXXI, 21, 22, 27). L'expropriation se fait sous prétexte de grosses dettes, lesquelles sont dues à des surcharges usuraires (2; III, 2-3).

Même idée dans la phrase suivante : « de dessus ses jeunes enfants (מעל עוליה), vous lui enlevez pour toujours la chambre qu'elle occupe (חדרה ou חדריה pour חדרי). M. Wellhausen voit dans הדרי la pensée qu'en vendant aux étrangers les enfants appartenant à Yahwé, ceux-ci sont perdus pour lui par suite de cette vente. J'ai peine à croire qu'il s'agisse ici de vente d'esclaves.

Donnons maintenant satisfaction au devoir d'exposer les vues de M. Wellhausen au sujet de la teneur de notre verset. Ignorer des opinions qui sont admises plus ou moins tacite-

ment par l'école critique moderne, serait pour nous une prétention exagérée dont nous ne désirons aucunement nous rendre coupable. Écoutons donc M. Wellhausen :

« Pour מבית, lisez d'après I, 16 מִבְּנֵי, à cause de la connexion de la première moitié du verset avec la seconde. La mère et les enfants sont violemment séparés (*von einander gerissen*) par suite de la surprise v. 8, où on les vend en esclaves de divers côtés — une abomination de guerre fréquemment constatée et défendue par l'Islam. On a raison d'expliquer הדרי par l'appartenance à Yahwé, qui est perdue par la vente des enfants à l'étranger. »

Nous avons déjà insisté plus haut que l'allure de v. 8 ne permet pas de penser à un guet-apens de brigandage officiel. Nous ne réussissons pas mieux à trouver au v. 9 la mention d'une vente d'esclaves. Peut-on au moins supposer qu'il s'agit d'une séparation entre la mère et ses enfants? On croit répondre affirmativement en corrigeant בית en מבני, mais, outre que בני תענגיך n'exclut pas l'usage de בית תענגיה, l'expression גרש מבנים n'est pas hébraïque, tandis que גרש מבית figure dans Osée, IX, 15. Pour exprimer la séparation, on emploie le verbe הפריד (Genèse, XXX, 40). On connaît ma lecture de הדרי; en tout cas, la pensée superfine qu'on met dans ce mot aurait été exprimée plus simplement par עלליה יתנו לאל נכר.

10. Donc votre sort est scellé, vous n'avez plus qu'à vous lever et à vous en aller, naturellement en exil. Comme vous avez chassé des femmes et des enfants de leur demeure, vous serez chassés de votre pays qui ne sera plus le lieu de repos (המנוחה) que vous rêviez pour vous. מנוחה équivaut très souvent à מקום מנוחה; cf. Genèse, XLIX, 15; Deut., XII, 9.

La phrase finale בעבור טָמְאָה תחבל וחבל נמרץ est déclarée par M. Wellhausen corrompue et inintelligible (*Am Ende ist der Text verderbt und unverständlich*) et, dans sa traduction, il a pour cela supprimé le verset entier. Peut-être réussirai-je plus loin de deviner la raison plus adéquate qui a amené cette suppression quelque peu arbitraire, puisqu'on n'aperçoit ici ni un mot difficile ni une construction insolite. On traduit

littéralement : « à cause de l'état d'impureté (טָמְאָה, infinitif; cf. אָכְלָה, עָבְדָה, etc.) elle (vous) détruira, et la destruction (sera) morbide (נמרץ, de מרץ, ar. مريض, as. *marṣu*) ». C'est tout à fait conforme à l'excellente remarque faite par le savant critique lui-même, à propos de II, 2, à savoir que l'iniquité commise contre la personne affecte les objets qu'elle possède, surtout sa maison et sa terre. La racine טמא se trouve déjà chez Osée (IX, 3).

Les versets 12-13, qui traitent du retour de la dispersion, forment le prologue du chapitre IV qui se rapporte à cet avenir. Nous en réservons pour cette occasion la traduction et le commentaire.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

La Date du récit yahwéiste de la création.

(Genèse, II-III.)

(Suite et fin.)

Passons au problème historique.

« Les idées du mythe babylonien ont été tirées non pas mécaniquement et surtout non pas des épopées artistiques conservées, mais uniquement de la tradition orale, et outre cela, elles ont été transformées d'une manière yahwéiste. Un exemple instructif est Éz., XLVII, 12. Que la représentation d'Ézéchiel du fleuve sortant du sanctuaire et prodiguant la vie et l'abondance est influencée du motif babylonien des eaux de la vie, semble certain ; mais elle est étroitement attachée aux idées yahwéistes de la source du temple et de la bénédiction qui sort du sanctuaire de Yahwé. Les motifs du mythe babylonien ont été employés pour représenter des idées religieuses yahwéistes, ou plutôt (*zunächst wohl*) syncrétiques. Les épopées babyloniennes qui nous ont été conservées doivent aussi être considérées comme des transformations poétiques artistiques exécutées par des prêtres et des théologiens babyloniens dans le but de présenter le mythe vivant de nature dans les récits oraux. Les auteurs païens de la Babylonie comme les auteurs yahwéistes de la Palestine ont puisé au même puits. Le récit des patriarches, la cosmologie du code sacerdotal, la légende du déluge aussi bien dans la forme offerte par le yahwéiste que par le code sacerdotal trahissent, eux aussi, qu'ils reproduisent des mythes babyloniens transformés par une tradition orale. Que le contraire, savoir l'acceptation d'un récit polythéiste ou syncrétique mis par écrit, au moyen d'expulsion littéraire du trait païen, se soit présenté effectivement, c'est ce que nous apprend le récit de la tour de Babel (cf. *Zeitschrift* 15 (1895), p. 152 et suiv.). De même l'épisode des fleuves paradisiaques, Gen., II, 10-14, est peut-être un certificat d'une acceptation littéraire en détail. » (P. 175-176).

Dans l'argumentation précédente, la logique demande à passer du certain à ce qui l'est moins. Arrêtons-nous donc

d'abord au tableau d'Ézéchiel, XLVII. L'image du fleuve sortant du sous-sol du temple et allant en grossissant jusqu'à la mer Morte est un cours d'eau douce si abondant qu'il fera disparaître la salure des eaux de cette mer, au point que les poissons y vivront en grande quantité et donneront le jour à de fructueuses entreprises de pêcheries (v. 8-10). Le sol aride et stérile arrosé par ce fleuve s'emplira sur les deux rives d'arbres fruitiers mûrissant à tour de rôle, dont les fruits serviront à la consommation et les feuilles comme plantes médicinales (v. 12). Si on ne veut pas absolument fermer les yeux, on voit clairement que c'est une copie simplifiée et rapetissée du tableau de Genèse, II, relatif au paradis des délices, avec ses arbres et son fleuve principal qui grossit en sortant du territoire sacré, au point de former quatre grands fleuves. Ni dans le modèle, ni dans l'imitation il n'y a vestige d'eau de la vie. Que fait la critique moderne? Peu contente du merveilleux, elle y introduit l'élément mythique qu'il lui faut pour former une annexe à la légende babylonienne qui admet l'existence d'une eau de vie, qui, cachée dans un coin de l'enfer, n'est connue que des divinités du monde des morts. On a le droit de douter qu'une pareille opération soit légitime.

Quand on fait abstraction de l'ingrédient hétérogène, tout s'explique d'une facon naturelle. Ézéchiel imite une légende nationale, non prise de la bouche du peuple, mais précisée dans un document littéraire religieux ancien. A juger par analogie, seul fil conducteur que nous possédions dans la littérature antique, il est permis de soupçonner que le récit de Gen., II, est également la transformation *littéraire* d'un récit plus ancien. C'est l'idée que j'ai exprimée dès le début dans mes *Recherches bibliques* (I, p. 43-48), et ce modèle primitif peut bien venir de Babylonie, bien qu'on puisse strictement y voir une version hébréo-phénicienne de l'original babylonien. Car, par suite de leur commerce, les Phéniciens étaient en relations avec la Babylonie, longtemps avant les Hébreux, et devaient posséder dans leur langue une partie considérable des mythes babyloniens, transformés d'après leur propre mythologie. Les Hébreux ne pouvaient pas ignorer la littérature religieuse du peuple qu'ils se sont assimilé et dont ils suivaient

volontiers le culte sous toutes les formes imaginables. Tout cela n'est toutefois que de légers soupçons spéculatifs; le point certain à retenir, c'est que le récit du paradis, tel que nous le fournit la Genèse, ne se trouve dans aucun texte babylonien connu et qu'il est peu scientifique d'affirmer néanmoins qu'il en dérive au moyen de la supposition d'un amalgame d'éléments disparates, pris au hasard dans l'atmosphère mythique.

Oui, c'est bien la mythologie aérienne de Babylonie, qui, d'après la critique, est condensée dans la narration de la Genèse. On en tire même des dates historiques. Écoutons :

« L'élaboration de mythes babyloniens transmis oralement suppose un contact très étroit avec le culte babylonien et avec la culture babylonienne. Cet état fut atteint par Israël depuis le milieu du VIIIe siècle. Le mouvement arrive à son apogée sous Manassé, Amon et Josias, sous lesquels le temple de Yahwé est un panthéon, sur le toit duquel on honore les dieux-astres, et dans lequel Šamaš à son char. Dans ce temps seul nous pouvons placer l'entrée de la notion du mythe babylonien dans le yahwéisme. Si M. Zimmern, pour appuyer la possibilité que Gen., II-III, s'est servie du mythe d'Adapa, fait appel au fait que ce mythe, d'après les textes d'El-Amarna, est venu en Palestine vers 1400 comme une des pièces de lecture pour l'exercice d'écriture et de langue, cet argument n'a, d'après ma conviction, pas plus de force probante que si on faisait appel aux légions de Varus en faveur du latin des humanistes. » (P. 176.)

Le lecteur qui a prêté quelque attention à la première partie de cette étude ne manquera pas de remarquer la contradiction sur ce point capital. M. Budde affirme, d'un côté, que Gen., II, 5-9, 15 et suiv. (J) ainsi que IV, 1-24 (E), quoique rédigée au VIIIe siècle, est antérieure à toute influence babylonienne. De son côté, M. Stade affirme avec entière conviction qu'au VIIIe siècle, le contact d'Israël avec le culte et la culture babyloniens avait déjà atteint un degré intense, ce qui signifie que J et E sont saturés de notions babyloniennes. La contradiction est surtout flagrante à propos de E, que M. Budde laisse dans l'heureuse ignorance du déluge, tandis que M. Stade

l'y fait initier. Vu l'égalité de compétence entre les deux critiques, en notation algébrique A = B, on passe à la conclusion A — B = O, c'est-à-dire que les deux affirmations n'ont pour elles que le sentiment de leurs auteurs. Et de fait, sans ou avec les Babyloniens, J et E étaient, par l'esprit de l'*École*, condamnés d'avance à ne pas vivre une minute avant la moitié du VIIIe siècle; ils doivent s'estimer heureux qu'on ne les place pas à l'époque exilique. Les mythes babyloniens sont, en réalité, pour les critiques, de robustes gêneurs dont il faut retarder l'influence aussi longtemps que possible. Mais, en attendant que les savants critiques se mettent d'accord entre eux, il nous est donné d'apposer un point d'interrogation à une affirmation qu'heureusement tout le monde peut contrôler. Le culte introduit par Manassé est formellement qualifié de chananéen (II Rois, XXI, 2, 11). Il comportait : 1° les hauts lieux ou *bamot*; 2° le culte de Baʿal et d'Ašéra; 3° l'adoration des corps célestes; 4° les sacrifices d'enfants; 5° l'exercice de divers arts magiques; 6° l'institution des hiérodules; 7° la consécration des chevaux au Soleil. Toutes ces particularités rituelles sont constatées chez les Phéniciens par le témoignage concordant des historiens classiques, ainsi que par d'innombrables textes épigraphiques provenant de la Phénicie ou des diverses colonies phéniciennes. Sur quoi la critique se fonde-t-elle pour les assigner à l'influence babylonienne et surtout pour y voir l'apogée de cette influence? Cela est d'autant plus étrange que, outre les formes cultuelles communes à tous les peuples du monde, tels que les arts magiques (5), les hiérodules (6), ou du moins à tous les peuples sémitiques, comme le culte de Baʿal et d'Ašera-Astarté (2) et l'adoration du soleil (7) et des astres (3), le culte des hauts lieux et les sacrifices d'enfants sont inconnus en Babylonie et n'apparaissent que chez les Sémites d'origine palestino-phénicienne, Moab, Phénicie, Carthage. En un mot, l'influence babylonienne sur le paganisme israélite du VIIIe et du VIIe siècle et le développement du yahwéisme à partir de cette époque sont contraires à la vérité historique et ne sont dus qu'à la nécessité de justifier le résultat de la critique grafienne, née à un moment où elle crut pouvoir dédaigner les études babyloniennes et faire de l'histoire avec ses spéculations littéraires.

Les partisans de ce résultat suranné et périmé par les découvertes épigraphiques ont étonnamment oublié que le culte des astres parmi les non-yahwéistes est déjà supposé dans les chants de Débora (Juges, v, 20), car, pour ce poète ancien, les étoiles forment déjà la milice céleste de Yahwé, et cependant la Syro-Phénicie était alors sous la domination égyptienne et ni la Babylonie ni l'Assyrie ne se montraient à l'horizon. J'ai repoussé plus haut l'idée de la moindre connexion entre le mythe d'Adapa et la chute d'Adam, mais M. Zimmern est dans le vrai en rappelant que ce mythe formait un exercice de lecture cunéiforme des gens studieux du XIVe siècle. M. Stade, en répondant par l'attribution ridicule du latin des humanistes à la présence des légionnaires de Varus en Allemagne a simplement voulu plaisanter un brin. Il doit savoir lui-même que la comparaison cloche excessivement. Un coup d'œil montre que les tablettes en cause sont rédigées dans un but didactique en ne faisant presque aucun usage des idéogrammes qui grossissent les difficultés de lecture et d'interprétation pour les commençants. Les textes qui contiennent le mythe de Nergal et d'Eriškigal révèlent le même but d'apprendre aux étrangers la langue et la littérature babyloniennes. Cet état de la pénétration babylonienne dans l'instruction publique des Syro-Phéniciens 1400 ans avant notre ère et quelques années seulement avant l'occupation de la Palestine par les tribus d'Israël, ne peut pas être écarté par un geste superbe ni par un mot plaisant, quel qu'en soit l'effet sur nos muscles désopilants.

« De même que nous, Allemands, dans diverses époques de notre histoire, avons été atteints par des influences de la culture romaine et romane, de même l'a été le peuple israélite et judéen d'une culture semblable, la babylonienne. L'exil représente le point culminant de ce mouvement. Mais, même dans la période perse et grecque, le penser et le croire des Juifs en est influencé. Et dans la période talmudique, ce processus se laisse de nouveau remarquer. A propos des actions dont il s'agit ici, on a généralement l'habitude de distinguer les temps. Par contre, en ce qui concerne les idées et les institutions qui ont été adoptées dans le temps préexilique, se fait valoir d'une manière fatale chez les assyriologues et les théologiens le dé-

faut de ne compter qu'avec les temps les plus anciens comme des temps d'adoption. Chez certains assyriologues comme chez certains théologiens, on a presque l'impression que c'est un profit pour la foi religieuse si l'on admet un âge reculé pour ces empreintes et si l'on peut les faire remonter à un temps primitif commun. Peut-être des phénomènes plus récents les guériront de cette manie, qui a été produite par les trouvailles d'El-Amarna. Que dans le temps qui précède l'immigration d'Israël en Palestine, il y eut déjà une forte irruption d'influences par la culture et le culte babyloniens sur les Palestiniens, personne ne voudra désormais le nier. Même sans cela, des faits particuliers, comme par exemple l'appellation de עשתרת pour les déesses palestiniennes, l'indique clairement. Et le fait que certains détails des choses adoptées aient pu trouver accès en Israël au moyen de la culture et du culte chananéens, doit être concédé comme possible, mais il doit être prouvé pour chaque détail que le cas est réellement arrivé. Probablement le sabbat appartient à cette catégorie, où, il est vrai, se fait particulièrement jour le phénomène qui s'observe à tous les emprunts semblables : ils résident pour la plupart dans la périphérie de la religion et n'acquièrent de la signification qu'autant qu'ils s'emplissent d'idées yahwéistes. Autant que nous sachions, le sabbat s'est transformé seulement en Palestine et notamment dans la modification yahwéistique, d'un usage superstitieux en une institution religieuse et sociale de grande valeur. Et relativement au mythe de la création, l'introduction dans ce temps ancien est exclue : la forme prophétique de la religion de Yahwé serait tout à fait inintelligible si l'on admet ce cas. Il ne s'agit pas là de la question quand quelques particuliers palestiniens ont eu connaissance de mythes babyloniens concernant la création, mais de la question toute différente, quand y a-t-il eu en Israël les conditions extérieures et intérieures que ce que les mythes babyloniens racontent de leurs dieux créateurs fut reporté à Yahwé, de façon que la croyance à la création a pu devenir une partie constitutive de la religion de Yahwé. » (P. 176-178.)

Faisons une pause nécessaire, la discussion en gagnera en limpidité.

A notre profond regret, nous aurons à rectifier ici encore une série de considérations historiques qui nous paraissent inadmissibles. L'analogie avec l'influence de la culture française sur l'Allemagne pèche par un point capital, la continuité du contact. La France et l'Allemagne sont voisines immédiates depuis leur constitution. A partir de la romanisation de la première, la seconde l'inonde de ses populations (Goths, Francs, Normands) qui, en s'assimilant aux Celtes romanisés, rayonnent à leur tour sur l'Allemagne aussi bien par des moyens violents (la conversion des Saxons, les guerres politiques) que par une pénétration paisible d'éléments de culture matérielle et spirituelle rendue attractive par une littérature supérieure. Par contre, depuis sa constitution comme peuple à part jusqu'à l'exil, Israël vivait séparé de la Babylonie par des murs épais formés d'autres États dont quelques-uns n'étaient même pas d'origine sémitique (royaumes chananéens, syriens, hittites, araméens, mitaniens), etc. Ce qu'Israël a pu recevoir en fait de culture babylonienne après le xe siècle était dû à l'entremise de ces États. Les conquêtes assyriennes en Occident ont été aussi infructueuses pour la culture palestinienne que la domination napoléonienne pour la culture allemande. La recrudescence de la religiosité païenne sous Manassé ne vient pas de l'Assyrie, mais des voisins phénico-syriens. Encore moins fondée est la façon de considérer la période de l'exil comme l'apogée du mouvement philobabylonien. Certes, il y eut alors des philobabyloniens comme plus tard des philhellènes en Israël, mais les uns comme les autres ne tardèrent pas à se fondre dans la masse païenne et n'ont laissé derrière eux que la malédiction des fidèles pour lesquels la Babylonie représentait le génie de l'iniquité et de la superstition (Isaïe, XLVII, 6-15). On a vu plus haut ce qu'il faut penser au sujet de la symbolique d'Ézéchiel et de Zacharie. L'angélologie de la période grecque avec son Satan impie, dominant le monde, n'a pas une goutte de sang babylonien dans ses veines, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi. Elle n'est pas non plus ni grecque ni égyptienne — inutile de parler des Phéniciens — mais le fruit d'une exégèse gnostique influencée en sous-sol par des réminiscences pagano-juives populaires qui sont à peine indiquées

dans la littérature biblique. Chercher le babylonisme à cette époque et à celle de l'activité talmudique, où les influences toutes-puissantes gréco-romaines ont eu de la peine à percer, c'est bien se nourrir de vent, pour employer une figure prophétique. Même l'astrologie juive élaborée sur le sol de la Babylonie porte un cachet national; les noms des planètes sont purement hébreux. C'est aussi le cas de la démonologie et de l'oneirologie talmudiques, où rien de particulièrement babylonien n'est perceptible. Il faut rompre avec l'habitude de ne voir que du babylonisme dans les superstitions juives. On qualifie de « manie regrettable » l'accord des théologiens et des assyriologues à la tendance à placer l'adoption des idées babyloniennes par Israël dans les époques reculées et on l'attribue à une arrière-pensée religieuse. Il y a certainement des théologiens qui ont cette faiblesse, mais l'exemple de M. Stade lui-même, qui est professeur de théologie à l'université de Giessen, autorise à croire que les exceptions ne sont pas rares. En ce qui touche les assyriologues au clan desquels je me félicite d'appartenir, il me sera facile d'expliquer pourquoi ils pensent plutôt aux temps reculés qu'au VIIIe siècle et aux siècles suivants, et je suis sûr de parler au nom de tous.

Commençons par l'extrême gauche conduite par M. Winckler. Ce savant fait durer l'époque mythologique d'Israël jusqu'au VIIIe siècle. Saül, David et Salomon sont des personnages mythiques représentant des divinités babyloniennes quelque peu mâtinées de *muṣrisme* (qu'on excuse l'introduction de ce terme quelque peu embourgeoisé en Allemagne), c'est-à-dire d'éléments arabo-minéens qu'on localise au sud de la Palestine et auxquels on fait jouer un rôle très actif dans ce pays depuis l'exode jusqu'aux invasions assyriennes. L'action des Assyriens s'est bornée au nettoyage de l'intrusion minéenne et à la soumission politique ; en fait d'influence culturelle et cultuelle ils n'avaient rien à contribuer, tout ayant déjà été fait par les apports babyloniens. D'autres, la droite extrême, représentée par M. Hommel, fait remonter l'époque historique de la Palestine jusqu'aux confins du IIIe millénaire, surtout au règne d'Hammurabi (vers 2150), en sorte que dans ces temps reculés le yahwéisme avait déjà une guerre acharnée à livrer

contre la toute-puissance du babylonisme en Palestine, afin de conserver sa domination sur l'esprit du clan en voie de devenir le peuple d'Israël. Entre ces deux extrêmes se placent les autres assyriologues qui laissent de côté l'époque *illettrée*, comme étant inabordable pour nous, et limitent leur horizon au temps documenté par les tablettes d'El-Amarna, savoir, au XIVe siècle, pendant lequel se passa l'immigration d'Israël en Palestine, dans un milieu dont les conceptions religieuses étaient fortement imprégnées de notions babyloniennes. Israël adopta les mœurs sédentaires des indigènes et souvent aussi leurs coutumes religieuses; mais, dans la lutte pour l'existence qui dura jusqu'au règne de David, il se forma des groupes politiques parfois rivaux les uns des autres, mais se substituant successivement aux anciennes principautés chananéennes et continuant l'état de la culture matérielle qu'ils ont vu exercer par leurs devancières, et spécialement l'art d'écrire et de noter les principaux événements ou monuments historiques qui les intéressaient. L'écriture alphabétique, d'usage courant en Phénicie, fut certainement adoptée dès la première heure au moins par la classe dirigeante et servit à fixer les chants de victoire et les récits populaires. Sous les règnes de David et de Salomon, l'art épistolaire se répandit beaucoup et la cour de Jérusalem entretint une correspondance régulière avec la cour de Tyr. Ces nouvelles conditions de la vie nationale avaient parfaitement sevré Israël du lait babylonien, qui avait déjà cessé de couler vers l'occident sémitique depuis ses malheureuses collisions avec l'Assyrie, et l'Assyrie même n'a pu que se montrer momentanément au nord sans avancer dans l'intérieur. Durant environ cinq siècles, la Syrie ne recevait plus aucun élément de culture important des rives du Tigre et de l'Euphrate et inaugurait une ère nouvelle d'états indépendants abandonnés à leur génie national. C'est dans cet intervalle de prospérité relative que la classe instruite a pu penser à se créer une littérature nationale sur les modèles anciens, mais suivant leur goût et leur croyance. Les hommes instruits d'Israël ont suivi le même courant et ont donné à leur nation une version hébraïque des récits chananéo-babyloniens sur les époques primitives de l'humanité, en écartant l'élément poly-

théiste et en réduisant les personnages mythiques dans des proportions qui le rapprochaient de l'humanité. Dans ce cadre étranger, mais profondément transformé, ils placèrent en outre des épisodes moraux de leur propre invention afin de contrebalancer la perte de l'élément fortement épique.

M Stade poursuit :

« Les conditions extérieures y étaient données, ainsi qu'il a été remarqué ci-dessus, en Israël depuis le VIIIe siècle avant J.-C., où par politique furent adorées les divinités de l'empire assyrien. Mais ce temps, à côté d'un contact étroit du penser babylonien et israélite, livra aussi les conditions intrinsèques : c'est seulement par la prédication prophétique que l'idée de Yahwé arriva à cette élaboration, de manière qu'on put concevoir Yahwé comme l'auteur du gouvernement du monde (*dass man Yahwe als Urheber des Weltprozesses fassen könnte*). On est seulement parvenu à une conception réelle de l'univers par suite de l'incorporation dans l'empire assyrien et le contact avec le penser assyro-babylonien. Alors la conception prophétique de Yahwé acquit l'impulsion et la possibilité de placer Yahwé au centre de l'univers et non pas un des dieux babyloniens. La nouvelle conception éthique de Yahwé et de sa relation avec Israël que nous trouvons chez les prophètes du VIIIe et du VIIe siècle, a fait qu'on le considère comme revêtu d'une telle plénitude de puissance qu'on peut voir sa main dans tous les phénomènes de ce monde. Amos a déjà une haute idée de la puissance de Yahwé. Il pénètre partout : jusqu'au ciel et à l'hadès où il n'a primitivement rien à faire, du sommet du Carmel jusqu'au fond de la mer avec ses habitants mythologiques (IX, 3 ss.). Et cette conception énergique arrive à son apogée chez Jérémie, pour qui Yahwé seul peut aider, le puissant absolu, le dieu de toute chair, en face duquel les autres dieux ressemblent à des citernes qui ne peuvent tenir l'eau. »

Au risque de paraître trop curieux, je suis obligé de demander à connaître la source de l'affirmation que le culte assyrien était répandu au VIIIe siècle. Parmi les divinités étrangères, nous cherchons en vain les noms assyro-babyloniens : Aššur, Sin, Marduk, Ṣarpanit, Nabou, Ninib, Nusku, etc., qui se

présentent dans presque tous les documents officiels des rois assyriens. Un passage des Chroniques (II, XXVIII, 23) attribue à Achaz l'adoration des dieux damascéniens après les défaites infligées à lui par les rois de Damas (*ibid.*, 5). J'ai montré ailleurs que les divinités nommées סכות, כיון et כוכב dans Amos, V, 26, appartiennent vraisemblablement au panthéon damascénien qui s'est infiltré en Israël dans les cantons limitrophes. C'est encore à la mythologie damascénienne qu'on peut assigner sans hésitation la notion des chevaux du soleil. Chez les Babyloniens comme chez les Égyptiens, et probablement aussi chez les Phéniciens, pratiquant depuis longtemps la navigation fluviale et maritime, le soleil était censé voyager en barque. De l'Assyrie même, aucun rayonnement direct ne se fait remarquer. Fait encore plus instructif : les colons étrangers installés en Samarie par les rois assyriens qui étaient par conséquent les plus exposés à l'influence assyro-babylonienne, à la seule exception de Babyloniens de naissance, y ont continué le culte de leurs divinités purement nationales dont les noms n'ont absolument rien d'assyrien (II Rois, XVII, 30-31). N'est-ce pas la meilleure preuve historique que même les peuples les plus proches de la sphère d'influence de Ninive et de Babel, et plus anciennement soumis à cette influence qu'Israël et Juda, ont tenacement résisté à ce courant qu'on proclame irrésistible. La prémisse historique invoquée pèche donc par la base et entraîne dans sa ruine la thèse psychologique religieuse, à savoir que la prédication des premiers prophètes littérateurs n'était parvenue à donner à Yahwé le rôle de gouverneur universel que lorsque la conception de l'univers, élargie par suite de l'incorporation dans l'empire assyrien, avait rendu possible de placer Yahwé au centre de l'univers. C'est là, je le crains, un syllogisme contraire à tout enseignement expérimental : de fait, toute divinité nationale est censée toute-puissante et l'élargissement de la conception de l'univers ne fait que la renforcer en y ajoutant de nouveaux détails matériels. L'immensité du ciel et de la terre est innée à l'esprit du sauvage le plus primitif et la tâche de contraliser son dieu suprême ne lui coûte pas le moindre effort pour la bonne raison que c'est le reflet sublimé de sa propre domina-

tion absolue sur les êtres qui l'entourent[1]. Depuis son âge de réflexion, l'homme est hanté par l'image troublante de l'invisible qui enveloppe son univers visible, doué lui-même d'une élasticité toujours croissante. Winckler me semble avoir senti la force de cette considération, car il l'écarte tacitement en admettant que Yahwé n'avait été conçu qu'à l'époque selon lui mythique de David, et encore comme une divinité purement judéenne. Mais cela est du pur arbitraire que M. Stade n'apprécie pas autrement que moi-même. Donc, l'antiquité de Yahwé, quelque reculée qu'elle soit, n'implique nullement une succession graduée de sa conception. En Égypte, le caractère des grands dieux est resté presque immuable depuis l'époque des pyramides et le même phénomène se fait constater au sujet des divinités babyloniennes au cours de quatre mille ans de leur existence, même malgré leur transfert en Assyrie dont les tendances politiques étaient toujours très hostiles à la Babylonie. Yahwé, de même, a dû sortir de l'inspiration des anciens temps comme Pallas-Athéné sortit tout armée du crâne de Jupiter. Dans tous les cas, les éléments ne nous manquent pas pour repousser les nuances d'une évolution soupçonnée dans les limites historiques déterminées par des considérations vagues et en partie chimériques. Ajoutons que les attributs de Yahwé comme sauveur unique, puissant, absolu, dieu de toute chair, devant qui les autres dieux sont impuissants, attributs notés par la critique comme traits d'une évolution morale inimaginable avant le VIIe siècle, auraient fait sourire un lettré babylonien qui savait que, vingt ou trente siècles avant Jérémie, la déesse Ištar était en même temps l'ordonnatrice furieuse de la bataille et du carnage et la mère aimante du genre humain, sensible à ses souffrances et pleurant sur les malheurs qui l'atteignent par la rigueur ou le caprice des autres dieux. Quant à son pouvoir, il suffit de savoir qu'on l'invoque sous les vocables de déesse des déesses, Dame exaltée en grandeur, élevée au-dessus de tous les dieux, à la mention du nom de laquelle tremblent le ciel et la terre, ainsi que la foule des dieux. Voilà un bloc de granit religieux sur

1. Voir *Supplément I.*

lequel la critique psychologique devrait essayer son procédé dissolvant !

Enfin voici comment le savant critique résume le résultat de son étude :

« Conséquemment, nous sommes avec Genèse, II-III, vers le temps du monothéisme en train de croissance (*in der Zeit des werdenden Monotheismus*) qui vient de la croyance des prophètes d'Israël et à faire avec la Babylonie comme la vigne avec le prunellier. Même כְּאַחַד מִמֶּנּוּ (III, 22) de l'interpolation ne le contredit pas : l'existence d'autres dieux que Yahwé ne gêne pas encore le sentiment religieux à cette époque. Le fait que nous sommes encore avec Genèse, II-III, dans une antiquité relative, c'est-à-dire dans le temps préexilique, est attesté par le serpent. Celui-ci est presque devenu un animal comme les autres animaux des champs, et ce n'est que par son intelligence et son faire que ressort l'Élohîm. Nous sommes à l'époque antérieure à la formation de l'idée de Satan (*vor der Ausbildung der Vorstellung vom Satan*). Ce qui vit encore des anciens démons dans la croyance n'a pas encore trouvé d'annexion à la religion de Yahwé : Yahwé opère tout, mais il est déjà le Yahwé de l'époque prophétique. Et que nous ne sommes pas éloignés de l'exil, cela nous est enseigné par la considération que c'est seulement avec Ézéchiel qu'on trouve des indices plus abondants de l'irruption (*das Einströmen*) de pensées babyloniennes, et que dès lors ce processus, comme Zacharie le démontre, ne fait que grandir. »

De notre côté, nous arrivons à des conclusions tout opposées. L'expression כאחד ממנו (Gen., III, 22), qui fait partie intégrante du récit, prouve que Yahwé n'a pas été conçu comme un solitaire farouche, mais comme étant entouré de serviteurs spirituels exécutant ses ordres, nommés Élohîm par antithèse aux hommes qui sont faits de matière terrestre, et que ces Élohîm sont doués par essence du savoir du bien et du mal. Le serpent, loin d'être un Élohîm, est un animal réel, mais plus rusé que les autres, à l'instar du renard de la fable avec une nature mauvaise en plus. La ruse supplée pour lui au savoir qu'il ne possède pas et elle suffit pour lui faire deviner

certaines choses inconnues à d'autres (cf. נָחָשׁ, « serpent », et נָחַשׁ, « exercer la divination »). De Satan, même au sens d'accusateur ou délateur (Job, I, 6; Zacharie, III, 1), il n'a pu être question ici; on ne peut donc pas affirmer que l'idée d'un procureur du tribunal céleste n'ait pas existé depuis longtemps chez les peuples sémitiques qui avaient une administration régulière de la justice, comme les Phéniciens et les Babyloniens; à plus forte raison les calomniateurs foisonnent-ils dans tous les temps; quoi d'étonnant qu'on en ait aussi cru la présence parmi les valets de la Divinité? Il nous paraît inutile de raisonner sur l'état de la démonologie, à l'époque où Genèse, II-III, fut rédigée, les démons n'étant pas en situation dans ce récit de caractère purement juridique; il n'y en a pas non plus aucune trace dans le code Hammurabi, et cependant la démonologie fait partie de la religion babylonienne. En ce qui concerne enfin les figures employées par Ézéchiel, ainsi que je l'ai montré plus haut, elles n'ont absolument rien de commun avec les mythes babyloniens.

Le savant critique termine sa remarquable étude en repoussant une dernière objection qu'on pourrait tirer de la nature mythologique des images employées dans l'ornementation du temple de Salomon:

« Le fait que nous trouvons dans le temple de Salomon des objets et des formes de style qui sont en connexion avec la mythologie babylonienne, comme les chérubins, le candélabre à sept branches (peut-être les sept luminaires célestes), la mer d'airain (peut-être le *Tehom*) ne prouve pas que ces mythes ont été acceptés alors ou qu'ils furent seulement connus à ce moment. Ce n'est pas un besoin religieux, mais un besoin de faste royal qui conduisit à adopter une disposition étrangère. Des dispositions cultuelles spécialement israélites n'existaient certainement pas et encore moins des formes de style israélites. L'artiste phénicien qu'on appela travailla dans son style coutumier et fournit ce qu'il pouvait transplanter d'un temple phénicien dans celui de Yahwé. Le fait que le nouveau sanctuaire royal, dans son arrangement et dans son exécution artistique, n'est pas resté en arrière des temples de Sidon et de Tyr, aura eu pour cause

déterminante le roi et l'artiste. Que la cause adoptée ait eu des connexions avec la croyance de Yahwé, cela n'est pas nécessaire. »

Il me semble que l'art divinatoire joue un rôle trop essentiel dans cette discussion. Qu'Israël n'ait pas eu un art religieux à lui propre, cela va sans dire, mais que, durant les quatre siècles de séjour dans un milieu phénico-chananéen, très souvent dans des relations de grande intimité, Israël ait ignoré la religion phénicienne et la signification de ses fournitures cultuelles, voilà qui est fortement sujet à contestation, et aucune affirmation autoritaire ne saurait en diminuer la gravité. Et si certains emblèmes de la religion des indigènes ont été admis dans le sanctuaire israélite, ce ne peut être que parce que ces emblèmes n'inspiraient plus aux monothéistes la moindre crainte qu'ils pussent être adorés comme divinités par le peuple. C'est dire que tout le monde savait alors que les chérubins se trouvent dans le cortège de Yahwé, qui est le maître absolu aussi bien des luminaires célestes que de l'immensité de l'Océan[1]. C'est précisément l'état religieux qui se dégage du récit de la création de Gen., I-III, et l'on ne voit guère pourquoi il ne serait pas contemporain de la construction du temple salomonien, vers 950. J'ai déjà rappelé plus haut ce fait que le fondeur en bronze qui travaillait dans le temple de Salomon était seul d'origine sidonienne, ou plutôt d'origine hébréo-sidonienne, tandis que l'architecte à qui est dû le motif décoratif des chérubins dans le sanctuaire était de race juive pure; indice remarquable que la forme matérielle de l'emblème et sa signification yahwéiste n'étaient plus l'objet d'un secret à Jérusalem.

En conclusion, je crois utile de relever d'une manière précise les points sur lesquels les théories critiques précitées sont dans un désaccord inconciliable avec les miennes. Je désigne les premières par A, les deuxièmes par B.

1. Ceci en admettant que l'interprétation donnée par la critique du candélabre et de la mer d'airain soit exacte, ce que je n'oserais pas affirmer.

A	B
1) Les récits de la création et de la chute d'Adam sont composés de pièces disparates.	1) Cette opinion domine la critique moderne ; elle ne s'impose pas par des raisons convaincantes.
2) La description des quatre fleuves du paradis sort du cadre.	2) Elle spécialise le terme général antique נָהָר, « courant d'eau », du v. 4, et prouve l'unité du morceau.
3) L'arbre de la vie dont il n'est pas question dans le tronc du récit a été ajouté II, 9, afin de l'accorder avec III, 22, 24, qui en parle d'après une légende différente.	3) « Arbre de vie » est une métaphore fréquente en hébreu ; si addition il y avait, l'objet en eût été plutôt « l'arbre du savoir » qui n'existe nulle part ailleurs dans la Bible. Le serpent se garde bien d'indiquer à la femme l'arbre de la vie ; par malice il lui indique l'autre arbre, moins précieux, c'est pourquoi il n'en est pas question dans ce passage.
4) La teneur de Genèse, II-III, dérive d'un mythe babylonien.	4) Les textes mythologiques de la Babylonie et de l'Assyrie ne contiennent pas la moindre allusion à une légende qui rappelle le récit du paradis de la Genèse.
5) D'après Genèse, II, tous les arbres, à la seule exception de l'arbre du savoir, sont mis à la disposition d'Adam ; selon III, 22, 24, Yahwé lui rend impossible l'accès à l'arbre de la vie. Grave contradiction.	5) Yahwé barre la route de l'arbre de vie à Adam après le péché ; il ne l'aurait pas empêché de l'atteindre s'il avait observé le pacte conclu au moment de son installation dans le paradis. C'est le sens de cette légende bien unie. Pas une ombre de contradiction.
6) Le mythe babylonien de l'eau de la vie a laissé une trace dans le fleuve du paradis.	6) Un jardin produisant les plus beaux fruits suppose un arrosage naturel, l'existence d'un cours d'eau, d'un fleuve. L'eau de la vie n'y a rien à voir. De plus, le fleuve du paradis forme quatre fleuves, dont le Tigre et l'Euphrate, qui n'ont que de l'eau ordinaire.
7) Le tronc du récit avait admis que les protoplastes ne	7) Dans ce cas, il aurait fait chasser du paradis le serpent en

meurent pas aussi longtemps qu'ils boivent l'eau du paradis et mangent des fruits de ses arbres.

8) Ézéchiel, XXVIII., 11 et suiv., se représente la chose de la même manière.

9) Le sage héros babylonien Éabani vit intimement avec les animaux, une courtisane l'emmène parmi les hommes. Ce mythe, connu par l'auteur de Genèse, II-III, a été tourné en sens contraire. Adam est un être ignorant qui, selon les rabbins, s'unit charnellement avec les animaux avant qu'il eût connu sa femme légitime, Ève.

10) La forêt de cèdres avec au milieu le grand cèdre gardé par le géant Humbaba, tué par Gilgamos et Éabani, a donné l'impulsion au paradis de Genèse. II-III, et d'Ézéchiel, XXVIII.

11) L'Adapa babylonien perd l'immortalité en refusant de manger la nourriture des dieux; l'Adam de la Genèse n'arrive pas à manger de l'arbre de la vie. Analogie frappante qui atteste la dépendance de ce dernier récit du mythe babylonien.

12) Il est certain que le fleuve qui, en sortant du sol du temple, produit la vie et la fertilité (Éz., XLVII) vient du mythe babylonien relatif à l'eau de la vie.

même temps que l'homme. Le fait que le serpent reste dans le paradis après l'expulsion d'Adam montre bien que l'eau n'avait aucune vertu biotique.

8) Ce passage d'Ézéchiel ne mentionne ni arbres ni fleuves: c'est un bien singulier paradis.

9) Éabani est un être champêtre, mi-homme et mi-taureau. Berger, il vit avec les animaux, mais non pas sexuellement. Istar l'attire dans sa ville, Erek, au moyen d'une hiérodule, dans le but de combattre son ennemi, Gilgamos. Pas l'ombre d'un rapport avec le récit d'Adam. L'aggada rabbinique est notoirement très hostile à Adam: son allégation réaliste repose sur l'emploi de קרא שם du verset II, 20, comme dans III, 20, où il s'agit de maternité.

10) Le cèdre est un arbre stérile dont la masse constitue une forêt et non pas un jardin comme le paradis de la Genèse. Dans Ézéchiel, XXVIII, il n'y a même pas un arbre stérile comme dans le mythe de Humbaba. L'un est bien loin de l'autre.

11) L'idée que les mortels, démons ou hommes, cherchent à s'emparer du nectar immortalisant des dieux, sans y réussir, se constate dans la mythologie de divers peuples du globe qui n'ont jamais été en rapport avec la Babylonie. La conception en est si naturelle qu'elle est commune à des mythologies disparates.

12. Affirmation bien hasardée. Le fleuve d'Ézéchiel, consistant en un cours d'eau douce, va fertiliser une petite lisière du canton désert qui sépare Jérusa-

lem de la mer Morte. Cette eau ne possède aucune vertu magique. L'eau de la vie babylonienne est cachée dans les profondeurs du Séol et ne se répand jamais au dehors de son récipient. Rapprochement arbitraire.

13) Les auteurs babyloniens, comme les auteurs palestiniens, ont puisé dans la source du mythe populaire qu'ils ont systématisé et artistement transformé.

13) L'antériorité du mythe populaire sur le mythe littéraire est, dans bien des cas, hautement invraisemblable. Les classes populaires, chasseurs, bergers et laboureurs, s'occupent exclusivement de leur intérêt personnel. Elles adorent ou rejettent certaines divinités, mais ne se soucient guère de connaître leur biographie ni comment elles ont créé le monde. Cette curiosité ne naît que dans les centres urbains d'une civilisation relativement avancée qui produit un clergé régulier et des poètes idéalistes qui cherchent à moraliser la classe puissante et riche dont ils sont le plus souvent les protégés. Aucun mythe épique n'est un produit naturel (*naturwüchsig*).

14) Les récits des patriarches, la cosmologie du code sacerdotal, la légende du déluge sous ses deux formes révèlent clairement qu'ils reproduisent des mythes babyloniens transformés par la tradition orale.

14) Il faut avoir un sens très intense pour s'apercevoir de cette révélation. Une transformation orale présume trop la curiosité de la masse du peuple indifférente à ces sortes de sujets. Une transformation littéraire a moins d'inconvénients, parce qu'elle saisit le mythe dans son ensemble et en adapte facilement à son milieu les parties qui lui paraissent pouvoir être conservées.

15) Les récits de la tour de Babel et des quatre fleuves paradisiaques fournissent peut-être l'exemple d'un emprunt littéraire.

15) Les légendes babyloniennes n'offrent aucun parallèle avec ces récits. J'ai signalé depuis longtemps cette lacune

M. Zimmern, qui n'est pas suspect en cette matière, pense comme moi. Cela suffit jusqu'à preuve du contraire. Toute affirmation d'emprunt manque de fondement.

16) Le contact étroit avec le culte babylonien supposé par l'extension orale de ses mythes en Israël, n'a pu se réaliser avant la moitié du VIIIe siècle.

16) Un contact cultuel immédiat avec la Babylonie ne s'est jamais réalisé ni avant l'exil ni après.

17) Le culte des astres, si répandu en Judée depuis Manassé jusqu'à Josias, marque le point où nous pouvons placer l'irruption des mythes babyloniens dans le yahwéisme.

17) Ce culte est commun à tous les peuples sémitiques en général. On n'y remarque aucun nom de divinité particulièrement babylonien. Quelle que soit d'ailleurs son origine, il existait en Syrie depuis des temps immémoriaux, et les Judéens polythéistes ne l'ont jamais abandonné.

18) On a tort de déduire de l'emploi du babylonien comme langue officielle au XIVe siècle en Palestine que le mythe d'Adapa y était connu à cette époque.

18) Les tablettes contenant le mythe d'Adapa sont rédigées dans un but didactique, comme pièce de première lecture pour les commençants; cela est attesté par la simplification insolite de l'orthographe et l'abandon de la plupart des idéogrammes. C'est un fait brutal et il est inutile de regimber.

19) L'exil représente l'apogée de l'invasion du culte babylonien dans le culte yahwéiste.

19) Pendant la captivité, il n'y avait pas de culte yahwéiste, et les tendances du clergé judéen, décimé et dépouillé de ses prérogatives, n'était certes pas bien disposé envers le culte babylonien qu'il n'aurait pu apprendre qu'en prenant part aux pratiques des sacrifices païens.

20) L'influence babylonienne a eu une renaissance à l'époque talmudique.

20) Ni la démonologie ni l'oneirologie talmudiques ne rappellent en quoi que ce soit le mysticisme babylonien. Même les noms des planètes sont hébréo-araméens. Cette influence se borne à quelques coutumes

superstitieuses qui sont combattues par les rabbins.

21) Le sabbat a vraisemblablement émigré de Babylonie en Palestine à une époque ancienne.

21) Il n'existe en Babylonie aucune institution qui rappelle le sabbat. Les textes magiques prescrivent au roi certaines observances aux septième, quatorzième, dix-neuvième, vingt et unième et vingt-huitième jours d'un mois intercalaire. Le peuple n'y est pour rien. L'idée que cette prescription occulte et limitée se serait popularisée de bonne heure en Palestine et transformée ensuite par le yahwéisme en un jour de repos général, sort des bornes non seulement de la vraisemblance, mais aussi du sens commun non prévenu par un parti pris. Même l'existence du mot sabbat en babylonien est des plus douteuses.

22) L'immigration du mythe de la création dans les anciens temps est exclue ; dans ce cas, la forme pré-prophétique de la religion de Yahwé serait tout à fait inintelligible.

22. On voudrait savoir quand finit la période pré-prophétique. Moïse, Samuel, Gad, Natan et d'autres moins connus étaient prophètes. En Babylonie, les voyants ou prêtres-mages étaient les auteurs des récits religieux aussi bien que des rites cultuels. Pourquoi le même processus ne se serait-il pas répété chez les autres peuples sémitiques, et particulièrement en Palestine et pour la religion de Yahwé ?

23) Au VIIIe siècle, les divinités assyriennes ont été adorées en même temps que Yahwé.

23) Affirmation gratuite dont les historiens bibliques ne soufflent mot.

24) La large conception de l'univers prise aux Assyriens a seule créé la possibilité de placer Yahwé au centre de cet univers.

24) Même en admettant cette dépendance, l'idée de l'univers babylonien était connue en Palestine longtemps avant l'immigration des Hébreux.

25) L'idée de l'existence d'autres dieux que Yahwé ne trou-

25) On n'est pas plus difficile aujourd'hui même, où l'on parle

blait pas le sentiment religieux du VIIIe siècle.	en toute tranquillité de Jupiter, de Mars, d'Osiris, d'Ahuramazda et de Brahma. Les Élohim de l'entourage de Yahwé sont des anges faisant office de messagers.
26) Le serpent séducteur est en même temps un animal et un Élohim.	26) Le serpent est dans le folklore un animal aussi rusé que le renard, mais plus pervers. De même dans la Genèse où la qualité d'Élohim ne lui est pas donnée.
27) Ézéchiel fournit des échantillons de mythes babyloniens : leur nombre s'accroît dans les visions de Zacharie.	27) C'est le résultat de l'interprétation des aggadistes modernes, interprétation qui n'est pas moins creuse que l'aggada ancienne. Elle ne tient pas un seul instant devant un examen scientifique sans arrière-pensée.
28) La décoration du temple de Salomon ne prouve pas que les mythes babyloniens étaient adoptés à cette époque ou seulement connus.	28) Scepticisme bien exagéré. Longtemps avant l'époque de Salomon, les sanctuaires palestino-phéniciens étaient décorés par des motifs babyloniens. L'adoption de ces motifs pour le temple de Yahwé montre plutôt qu'on n'y voyait aucun danger pour le yahwéisme.
29) L'artiste phénicien travaillait dans le genre qui lui était familier et reporta d'un temple phénicien ce qui se laissait transférer dans celui de Yahwé.	29) La décoration de ce temple est due à un artiste judéen. Ce sont les ouvrages de cuivre seuls qui ont été confiés à un fondeur d'origine tyro-israélite. L'un et l'autre auraient eu à cœur de placer dans le temple israélite, outre les symboles secondaires comme le candélabre, la mer d'airain et les chérubins, la statue ou le veau d'or de Yahwé, voire même quelques divinités tyriennes, si ces représentations étaient licites à cette époque.

Voilà des antinomies inconciliables fondées sur deux méthodes exégétiques bien différentes : l'une, sous prétexte de

contradiction, déchire le texte reçu en plusieurs morceaux pour l'attribuer à divers auteurs et à une foule de traditions très différentes; l'autre respecte le texte en prouvant que les contradictions signalées n'existent qu'en apparence. La même différence se fait jour à propos des considérations historiques : l'une réunit au moyen de combinaisons arbitraires des points détachés et insuffisamment établis; l'autre ne fait intervenir que des faits qui se laissent observer dans les documents parvenus jusqu'à nous. Nous laissons aux hommes studieux le soin de décider laquelle de ces deux méthodes satisfait le plus l'exigence de la science impartiale.

APPENDICE I

LA GENÈSE NÈGRE

En terminant, je crois devoir justifier un point de vue historique qui doit être, selon moi, la base de toute saine recherche dans le domaine qui nous occupe. A l'opposé des critiques, j'ai établi plus haut les trois principes suivants :

1) L'idée d'un créateur du monde se présente à l'esprit de l'homme même lorsque sa conception de l'univers est enfermée dans un horizon très étroit et mal éclairé.

2) La mythologie, loin d'être un produit *naturel et populaire*, est toujours le résultat d'une civilisation relativement avancée, et l'œuvre *artificielle* des poètes de l'époque. Elle suit la période de *l'inculture* qui ne produit que des fables et des contes teints à peine d'un sentiment qui mérite le nom de religion.

3) Toute mythologie qui fait faire l'homme par la main d'un dieu, considère nécessairement le protoplaste comme un être doué d'intelligence et de savoir. Cette règle est sans exception.

La vérification de ces principes peut heureusement se faire en comparant la façon dont quelques peuples sauvages ont résolu certaines questions cosmogoniques qui font l'objet des trois premiers chapitres de la Genèse. Cette comparaison nous

montrera une mentalité primitive n'ayant pas encore acquis la faculté de sérieuses méditations sur les causes et leurs effets et menant une vie aussi primitive que pouvait l'être celle des ancêtres des races civilisées avant l'époque mythologique. J'ai pensé que les nègres d'Afrique répondraient le mieux à cette expérimentation, et j'ai choisi de préférence ceux qui sont à la dernière échelle de la société : la race hottentote et quelques peuplades de l'Afrique équatoriale qui ne sont connues que depuis peu d'années[1].

Introduisons le *Genèse nègre* en donnant le pas à une légende sur le vent d'origine bushmen, les plus dégradés des Hottentots, chasseurs dans un affreux désert et réfractaires à la vie sédentaire. Un Européen curieux demanda à un Bushman ce que c'était que le vent ? Le sauvage répondit littéralement :

LE VENT

Conte bushman.

« Le vent était autrefois une personne. Il devint un être à plumes et il vola, car il ne pouvait plus marcher comme auparavant ; en effet, il vola et il habita dans la montagne. Aussi il vola. Il était autrefois une personne, c'est pourquoi il roulait une balle ; il tirait parce qu'il sentait qu'il était une personne. Il devint un être à plumes et alors il vola ; il habita dans une grotte de la montagne. Il en sort, il vole et il retourne chez lui. Il y vient pour dormir, s'éveille de bonne heure et en sort ; il vole loin. Il retourne de nouveau à la maison, parce qu'il sent qu'il a à chercher de la nourriture. Il mange encore, encore, encore ; il retourne à la maison ; de nouveau, il y vient pour dormir[2]. »

L'imagination du Bushman vit dans le monde des métamorphoses illimitées. Animiste par essence, elle voit dans le vent une personne qui, ayant été subitement revêtue de plumes, c'est-à-dire d'ailes, fut obligée de voler en l'air au

1. Tous les textes que nous citons dans cet appendice sont extraits de l'intéressant recueil de *Contes populaires d'Afrique*, récemment publié par M. René Basset, directeur de l'École supérieure des lettres d'Alger.

1. René Basset, *Contes populaires d'Afrique*, p. 230-231.

lieu de marcher, et depuis lors, il s'établit d'abord dans la montagne, loin des habitations de ses anciens voisins, puis il fixa sa demeure dans la grotte de cette montagne pour être mieux à l'abri; de là, il sort chaque jour pour chercher sa nourriture et y retourne pour dormir. C'est la mentalité des fables où les êtres inanimés parlent et agissent comme l'homme et prennent éventuellement toutes les formes imaginables. Fondé sur un animisme nivelant et enfantin, elle précède le stage mythologique qui répercute déjà un état social supérieur, et elle y laisse des vestiges qui servent de motifs aux poètes et aux artistes. Le Vent des bushmen a presque tous les traits des dieux du vent helléniques, mais il reste isolé sans former corps d'un système d'ensemble. L'inventeur de l'Éole grec a soin de nous dire que celui-ci est le fils de Jupiter et de la nymphe Ménalippe; l'Éole bushmen reste en dehors de tout lien de famille et attend encore sa légitimation civile.

Dans la mythologie assyro-babylonienne, Ramman-Adad, le dieu de l'atmosphère et du vent, fait partie de la descendance des dieux primordiaux Anou et Bêl et est conçu sous forme humaine. Il a sous ses ordres les génies des quatre vents répondant aux quatre régions du ciel. Ces génies sont des êtres ailés et d'importants messagers des dieux. La locution « les ailes du vent » (כנפי רוח) atteste la même croyance chez les Hébreux. Adapa, fils d'Anou, perd l'immortalité pour avoir brisé les ailes du vent du sud. Enfin, les morts descendus dans l'Hadès voient se couvrir d'un vêtement de plumes comme les oiseaux d'un vêtement d'ailes (*labšuma kima iṣṣuri ṣubat kappi*) et deviennent ainsi des esprits aériens. C'est du reste déjà le cas de l'âme humaine chez les Égyptiens comme plus tard dans l'aggada rabbinique et ailleurs : on l'envisage sous forme d'oiseau.

De ce conte qui nous fournit une vue profonde de l'état psychologique de l'homme inculte, nous passons à présenter quelques échantillons des légendes nègres relatives aux sujets qui font la préoccupation des premiers chapitres de la Genèse. Une petite genèse, sortie de l'imagination d'un poète hottentot, mérite d'attirer l'attention. Celle dont nous donnons le récit ci-après appartient à la tribu des Ba-Yéyé.

CRÉATION DES HOMMES ET DE LA MORT

(*Légende des Ba-Yéyé.*)

« Vers l'Orient, là où les nuages rencontrent la terre, Urezhwa, le Grand Être, créa les hommes et les animaux. Il les forma d'abord d'argile, puis y mit la vie.

« Les Ba-Yéyé furent créés les premiers, puis les Bushmen, les Betchouana et d'autres tribus noires. Les blancs furent formés les derniers.

« A la création, chaque tribu reçut les armes et les instruments différents qui les distinguent. Ainsi les Bushmen, leurs arcs et leurs flèches; les Betchouana, la lance et le bouclier. Les Ba-Yéyé reçurent un petit modèle de canot, partie en bois et partie en argile. On leur dit :

« — Abattez un grand arbre et travaillez-le suivant le modèle, il flottera sur l'eau, et, avec lui, on pourra traverser la rivière.

« Ils racontent des hommes blancs qu'ils sont beaucoup plus riches et plus sages en disant qu'ils ne sont pas si avides que les noirs. A la création les hommes noirs criaient : Donnez-nous nos choses et allons-nous-en.

« Les blancs furent patients, attendirent et reçurent ainsi les meilleurs cadeaux, sagesse, richesses.

« Après avoir créé les hommes, Urezhwa vécut quelque temps avec eux et prit femme. Une fois, cette femme tomba malade. Il partit dans un canot pour se procurer une médecine, laissant des ordres pour que, si cette femme venait à mourir pendant son absence, elle ne fût pas jetée. Peu après son départ, elle mourut, et, comme son corps se corrompait, les Ba-Yéyé le jetèrent. Quand Urezhwa revint, il fut très affligé en trouvant qu'on avait désobéi à ses ordres. Alors il leur dit que s'ils l'avaient gardée, il lui aurait rendu la vie, et de la même façon, quant eux-mêmes seraient morts, il les aurait ressuscités, mais maintenant qu'ils mourraient et n'en reviendraient plus. Alors, il les laissa et s'en alla aux cieux où on le voit distinctement passer et l'on entend sa voix. Quand il passe sur les cieux, il passe très rapidement et avec une grande lumière[1]. »

1. René Basset, *ibidem*, p. 231-232.

A la différence du Bushman, le Hottentot a déjà certaines connaissances du monde, il sent qu'il est supérieur au Bushman et inférieur à l'homme blanc et il cherche à en deviner la cause. Il a déjà trop d'amour-propre pour se résigner à être d'une nature essentiellement incapable de tout progrès ; il attribue donc son état déprimé à un défaut de patience dont sa race fut la victime à la création du genre humain. Le créateur accorda le premier rang aux Ba-Yéyé qu'il créa les premiers ; les Bushmen, les Betchouana et les autres noirs furent faits ensuite, tandis que le tour des blancs ne vint qu'en troisième ordre, et les animaux à la fin. Satisfait d'avoir produit le genre humain, le créateur, qui porte le nom d'Urezhwa, prépara divers cadeaux utiles à leur genre de vie : des arcs et des flèches aux Bushmen, des lances et des boucliers aux autres noirs ; aux Ba-Yéyé, il donna encore le modèle d'une barque, afin qu'avec un peu d'industrie ils puissent voyager sur l'eau. Mais les noirs, impatients de profiter aussitôt des instruments qui leur furent accordés, criaient : Dépêche-toi, donne-nous nos cadeaux, nous voulons partir ! Les blancs seuls ne se montrèrent pas avides et attendirent respectueusement la part qui leur fut destinée. Urezhwa les récompensa en leur accordant les meilleurs cadeaux, la sagesse et les richesses.

Je recommanderai aux critiques modernes de méditer quelques instants sur ce conte Ba-Yéyé. Ces sagaces logiciens qui trouvent naturel que le narrateur de Genèse, II, en faisant former Adam d'un morceau d'argile, doit avoir fait emprunt à une légende babylonienne arrivée par hasard à sa connaissance ; je leur demanderai si le conteur hottentot, qui fait également former les hommes d'une boule d'argile, a reçu, lui aussi, une inspiration babylonienne ? Je leur demanderai en second lieu si en déclarant que le protoplaste biblique, parce que formé d'argile fut nécessairement un être dénué d'intelligence, ils pensent sérieusement à abaisser le conteur de la Genèse au-dessous du conteur Ba-Yéyé qui considère la sagesse comme le plus précieux des dons divins ? Cela est d'autant plus étonnant de leur part qu'Éabani dont ils parlent tant, fait également avec de l'argile par la déesse Arura, fut le sage conseiller du héros Gilgameš, au point que, même après sa mort,

ce dernier trouva utile d'évoquer son ombre pour apprendre d'elle les secrets de l'outre-tombe. L'intuition du savoir est aussi inhérente au protoplaste égyptien pétri d'argile tout aussi bien que les autres. Personne n'a jamais pensé à lui dénier cette qualité distinctive. Pour ces trois protoplastes, il n'est nulle part question de l'intervention du souffle divin. Eh bien, l'Adam de la Genèse qui reçoit ce souffle comme trait distinctif des animaux, serait précisément le plus mal partagé de ses pareils dans les trois légendes qui viennent d'être mentionnées et aurait été un être privé de savoir!

Dans la seconde partie de son récit, le conteur Ba-Yéyé offre à son insu une version originale du problème relatif à l'origine de la mort. Bien qu'aucun peuple du monde n'envisage la mort comme la cessation complète de la vie, la disparition fatale de l'être humain par la mort présente une cruelle énigme qui demande à être résolue. Voilà comment le poète hottentot crut y parvenir : Urezhwa demeura quelque temps au milieu des hommes et prit femme parmi eux. La femme étant tombée malade, il partit pour chercher une médecine après avoir laissé des ordres aux hommes que, si elle vient à mourir, ils conservent le cadavre et ne le jettent pas. Son intention était de la ressusciter et de ressusciter ensuite eux-mêmes quand ils mourraient. Mais les Ba-Yéyé, voyant le corps se décomposer, perdirent patience et le jetèrent. Par suite de cette désobéissance, Urezhwa annonça aux hommes que, lorsqu'ils seraient morts, ils ne reviendraient plus. Et dès ce moment, il laissa les hommes et s'en alla aux cieux où on entend sa voix, et on l'aperçoit passer rapidement avec une grande lumière, trait qui le caractérise comme un dieu du tonnerre et de l'éclair.

Le récit qui vient d'être analysé provoque trois rapprochements d'un grand intérêt. D'une part, l'union du dieu céleste avec une femme mortelle rappelle directement les amours analogues des dieux grecs, qui produisirent une série de héros puissants par le sang divin qui coulait dans leurs veines, et cependant de nature mortelle du côté de leur mère. Les Benê-ha-Élohîm qui, d'après la légende hébraïque, épousent les filles des hommes et procréent des géants (Gen., VI, 1-4),

appartiennent, eux aussi, à ce genre d'imagination primitive. Le narrateur des Ba-Yéyé a-t-il été illuminé par des rayons mystérieux venus de Grèce et de Palestine ou bien de la Babylonie, leur prétendu foyer commun? J'adresse cette question aux critiques centralisateurs, sans l'espoir d'obtenir une réponse.

Nous ne serons probablement mieux exaucé en rappelant à nos contradicteurs que la traversée du fleuve en barque par Urezhwa pour chercher une médecine à l'effet de faire revivre la femme morte se rapproche singulièrement de la traversée du fleuve de la mort entreprise par Gilgameš pour obtenir l'herbe de la vie. Nous renonçons à leur demander si le célèbre héros babylonien a sur ce point une accointance insoupçonnée avec l'Urezhwa Ba-Yéyé. Ils trouveront peut-être un subterfuge à côté, une réponse directe, jamais.

D'autre part enfin, on voit distinctement que le penseur hottentot, tout aussi bien que le narrateur de la Genèse, présente comme cause de la mort l'acte de désobéissance commis par les premiers hommes contre le commandement du dieu créateur; la différence des circonstances matérielles perd toute signification en comparaison de la pensée morale qui anime les deux versions. Je suis donc autorisé à demander malgré tout aux mêmes critiques s'il y a encore, de la part du poète noir, un de ces multiples cas de remaniement qu'ils flairent dans Genèse, II, à l'égard du récit babylonien d'Adapa? Un mot instructif serait reçu avec gratitude.

Je me hâte d'ajouter que les autres tribus hottentotes, les Namaqua et les Nama, sont en possession d'une autre légende expliquant pourquoi on ne revient pas après la mort. Mais, ces tribus, moins heureuses que les Ba-Yéyé, n'ont pas encore vu surgir leur Platon. En attendant, elles restent dans le monde de la fable pure :

L'ORIGINE DE LA MORT

(*Légende Grand-Namaqua.*)

« La lune meurt et revient à la vie. Elle dit au lièvre :
« Va trouver les hommes et dis-leur :

« De même que je meurs et que je reviens à la vie, de même vous devrez aussi mourir et ressusciter.

« Le lièvre alla trouver les hommes et leur dit :

« De même que je meurs et ne reviens pas à la vie, de même vous devez mourir et ne pas ressusciter.

« Lorsqu'il revint, la lune demanda :

« Quel message as-tu porté aux hommes?

« — Je leur ai dit : De même que je meurs et que je ne reviens pas à la vie, de même vous devez mourir et ne pas ressusciter.

« — Quoi ! cria la lune, tu as dit cela !

« Elle prit un bâton et le frappa sur la bouche ; alors elle se fendit. Le lièvre s'enfuit et court encore. »

Première variante. — Conte Nama.

« On raconte que la lune envoya un jour le pou aux hommes et lui dit :

« Va trouver les hommes et dis-leur de ma part :

« J'ai coutume de mourir et ensuite de revivre, vous aussi, vous mourrez et vous revivrez.

« Il se mit en route. Le lièvre le rencontra en chemin et lui demanda :

« Que vas-tu chercher?

« — Je suis envoyé par la lune vers les hommes pour leur annoncer de sa part :

« Moi-même, je meurs et je revis ; vous aussi, vous mourrez et vous revivrez.

« Le lièvre lui dit :

« Tu marches difficilement ; j'y vais.

« En parlant ainsi, il courut vers les hommes et leur dit :

« Je suis envoyé par la lune pour vous mander : Moi, j'ai l'habitude de mourir et de revivre, vous, vous mourrez et vous resterez morts.

« Il revint vers la lune et lui rapporta ce qu'il avait dit aux hommes.

« — Je ne t'ai pas chargé de rien dire aux hommes, dit la lune, et, en colère, elle prit un bâton et le frappa sur le nez.

« Depuis ce jour, le lièvre a le nez fendu[1]. »

Le conteur Grand-Namaqua met en connexion le phénomène quotidien qui fait disparaître la lune le matin et réapparaître le soir avec la mort et la résurrection de l'homme. Selon lui la lune, déesse[2] céleste, qui a le pouvoir de ressusciter après sa mort mi-journalière, est disposée à partager avec le genre humain son privilège à cet égard. Et cependant l'homme meurt et disparaît à tout jamais. Comment la volonté divine a-t-elle pu être frustrée? Une idée illumina le fabuliste. Si l'homme ne revient pas à la vie, la faute en est au malheureux choix d'un messager rusé et menteur. Le lièvre joue en Afrique le rôle du renard dans nos fables; il est pétri d'astuce et de malice. Ayant été mandé par la lune pour annoncer aux hommes que s'ils meurent, ils ressusciteront quelque temps après, comme la déesse elle-même, le lièvre méchant dit au contraire que la lune leur annonce qu'elle entend garder le privilège de la résurrection pour elle seule, et qu'eux morts ne reviendront plus à la vie. Ce message ne peut que mettre dans le cœur des hommes un grande animosité contre la déesse, et de ce moment, la résurrection fut perdue pour les hommes. Quant au messager infidèle, il eut la bouche fendue par un coup de bâton que la lune lui administra. Il a été quitte à bon marché.

La variante Nama conserve le même fond, elle ne diffère qu'en ceci que le lièvre escamota le message au vrai envoyé qui était le pou[3]. Ce vil insecte est le compagnon intime de l'homme ignorant l'avantage de la propreté. Il fut donc choisi pour apporter la bonne nouvelle à l'homme. On connaît le reste.

La seconde variante appartient aux légendes de la tribu des Tchwi. Elle diffère des précédentes par une partie introductoire et par quelques autres particularités.

1. René Basset, *ibidem*, p. 225-256.

2. Probablement un dieu mâle comme chez beaucoup d'autres peuples.

3. René Basset, *ibidem*, p. 229-230.

LA CRÉATION ET L'ORIGINE DE LA MORT

(*Conte Tchwi.*)

« Lorsque Dieu créa le monde, il créa d'abord une femme. Mais lorsqu'il vit que la femme, tant qu'elle serait seule, n'enfanterait pas et que le monde ne serait pas peuplé d'hommes, il créa aussi l'homme. Alors ils eurent des enfants, mais non de manière convenable ni en nombre.

« Alors, la brebis fut envoyée avec ce message :

« L'homme mourra; ensuite, il revivra.

« La brebis s'arrêta en route dans un pâturage. Ensuite, les hommes dirent :

« Si l'homme meurt, il ne peut pas engendrer.

« Alors, la chèvre fut envoyée avec ce message :

« Quand l'homme mourra, il ne reviendra pas.

« Tandis que la chèvre suivait son chemin, la brebis s'attarda encore à manger. La chèvre se présenta à elle et lui dit :

« Quand l'homme mourra, il ne reviendra pas.

« Si la brebis avait été alerte à accomplir son message, l'homme serait revenu après la mort. Mais comme la chèvre a été plus empressée qu'elle à porter le message contraire, l'homme ne revient pas[1]. »

Si la façon de traiter les femmes caractérise l'évolution sociale, le conteur Tchwi l'emporte largement sur les féministes les plus exaltés de nos jours. Sa galanterie va jusqu'à faire créer la femme avant l'homme. Avait-il une réminiscence de l'énigmatique ancienne prédominance de la mère dans le célèbre matriarcat? C'est peu probable. Il voit simplement dans la femme une fournisseuse d'enfants pour peupler le monde, tandis que l'homme n'y contribue que de passage. C'est donc à la femme que le droit d'aînesse fut accordé par le créateur; l'homme fut créé après comme un mal nécessaire.

Le couple, péniblement assorti, ne put que procréer des enfants mal venus et peu nombreux, qualifications assez exactes de la population africaine.

Le créateur, voulant remédier au mal, envoie la brebis annoncer aux hommes que les morts reviendront à la vie, bien

1. René Basset. *ibidem*, p. 209-210.

entendu, pour continuer la propagation de l'espèce. Mais la brebis s'attarde à brouter en route, les hommes, restés longtemps sans relation avec Dieu, proclamèrent désespérés que la mort met fatalement fin à la faculté génératrice de l'individu. C'était méconnaître la bonne intention du créateur. Celui-ci, fâché, envoya la chèvre alerte dire aux hommes qu'il leur sera fait comme ils l'ont dit : Ils mourront, mais ils ne ressusciteront pas. La négligence de la brebis messagère est la cause première de ce grand malheur.

Malgré la variation des détails, la mort a pour cause la faute d'un animal qui, jaloux du privilège des hommes, emploie la ruse pour les empêcher d'y parvenir. Le lièvre des légendes hottentotes agit dans la même intention que le serpent de la Genèse, et, dans les deux cas, la divinité, fâchée de l'attitude des hommes, leur annonce la mort sans retour et inflige une peine à l'intermédiaire rusé : le serpent est condamné à ramper, le lièvre a la bouche fendue. Ce sont là des similitudes bien autrement frappantes que les rapprochements avec les mythes babyloniens. Ne s'ensuit-il pas que des légendes analogues peuvent voir le jour chez des peuples tout différents sans avoir rien emprunté l'un à l'autre?

Mais n'oublions pas un trait bien inattendu. Le symbolisme tiré de la lune, en ce qui concerne la mort et la résurrection, se retrouve chez les docteurs talmudiques. Dans la bénédiction qu'ils ordonnent de réciter à l'occasion de la néoménie (ברכת הלבנה), la lune symbolise la restauration d'Israël après sa disparition de la série des peuples autonomes (שהם עתידים להתחדש כמותה). A écouter les critiques, il faudrait conclure que les Hottentots viennent directement de la Palestine.

Voici finalement une troisième variante sur le même sujet, qui a été recueillie de la bouche d'un conteur Nyam-Nyam, dans l'Afrique équatoriale.

LE MORT ET LA LUNE

(*Légende Nyam-Nyam ou A-Sandé.*)

« Un vieillard vit un mort sur lequel tombait la clarté de la lune. Il réunit un grand nombre d'animaux et leur dit :

« Lequel de vous, mes braves, veut se charger de passer le mort et la lune de l'autre côté de la rivière ?

« Deux tortues se présentèrent : l'une, qui avait de longues pattes, prit la lune, et arriva saine et sauve avec elle sur la rive opposée ; l'autre, qui avait de petites pattes, emporta le mort et se noya. C'est pour cette raison que la lune morte reparaît tous les jours et que l'homme mort ne reparaît jamais[1]. »

Le vieillard qui commande toute la situation est sans doute un dieu, tout au moins un grand magicien, idées qui, pour la mentalité enfantine des Nyam-Nyam, s'équivalent à peu près. La clarté de la lune a un rapport magique avec la résurrection. Donc, en voyant cette clarté tomber sur un mort, il chercha à faire transporter la lune et le cadavre sur l'autre rive du fleuve, afin que leur contact ne soit interrompu par personne. Deux tortues complaisantes se chargèrent de la corvée. Un accident survint qui porta malheur à l'une des porteuses et annihila en même temps la bonne volonté du vieillard et l'espoir des hommes. La lune, portée par une tortue à longue pattes, arriva sans encombre à la rive opposée, tandis que la tortue chargée du corps humain, qui avait de courtes pattes incapables de nager longtemps, se noya et laissa tomber le corps au fond de l'eau. De là vient que l'homme mort ne revit jamais

Le conte Nyam-Nyam apparaît d'abord vide de tout but religieux ; la mort des hommes n'est pas l'effet de leur faute, mais celui d'un simple hasard. A la réflexion, la chose n'en est pas ainsi. La lune reste le symbole de la résurrection, et le bon vieillard, dieu ou magicien, qui est peut-être Lunus lui-même, veut avantager l'homme de sa propre survivance, toutefois à la condition que le cadavre et la lune soient transportés à l'autre rive du fleuve. Deux tortues se chargent de la corvée, mais l'accident que l'on connaît fait échouer le magnanime projet du vieillard.

Même chez les fameux anthropophages Nyam-Nyam, la divinité se montre sympathique au genre humain et cherche à lui accorder la reprise de la vie terrestre après la mort. Les critiques modernes ont fait de Yahwé un tyran sans cœur qui refuse à

1. René Basset, *ibidem*, p. 147.

céder, ne fût-ce que dans la pensée d'un moment, à partager avec les hommes ses privilèges du savoir et de l'immortalité : au point de vue de la logique, l'anthropophagie africaine est bien supérieure à la bibliophagie raffinée de la *High Critical School* européenne.

Voilà enfin le dernier parallèle que nous croyons utile de présenter dans l'intérêt de nos recherches actuelles. C'est une légende nègre qui tend à expliquer d'une manière bien originale la nature de l'homme, sa présence sur la terre et l'intérêt de la divinité à l'y répandre.

COMMENT LE MONDE FUT PEUPLÉ

(*Légende Efik.*)

« Abasi se leva, s'assit là, fit toutes les choses supérieures, les choses inférieures, l'eau, la forêt, la rivière, les sources et les bêtes de la forêt; il fit toute espèce de choses dans le monde entier. Il ne fit pas l'homme; tous les hommes habitaient en haut avec Abasi. A ce moment aucun homme n'existait dans le monde; il n'y avait que les bêtes de la forêt, les poissons qui vivent dans l'eau, les oiseaux que nous voyons voler dans l'air, et beaucoup d'autres êtres qu'il ne paraît pas nécessaire d'énumérer, mais l'homme n'existait pas dans le monde : tous les hommes habitaient en exil avec Abasi dans sa ville; quand Abasi s'asseyait et mangeait, ils se joignaient à lui et Ataï prononçait ces paroles.

« A la fin, Ataï l'appela, il répondit et elle lui dit :

« La situation telle qu'elle est n'est pas très bonne; tu possèdes la terre qui existe ici; tu possèdes le ciel qu'ils habitent; tu as fait un endroit entier pour y rester, et si tu n'y places pas d'homme, ce n'est pas bien. Cherche un moyen de placer l'homme sur la terre pour qu'il y demeure et qu'il allume du feu, de façon que le ciel soit chaud, car le froid y est considérable parce qu'il n'existe pas de feu sur la terre[1]. »

Abasi, le dieu céleste des Efik, crée toutes les choses qui existent dans l'univers, en haut et en bas. Dans le monde infé-

1. René Basset, *ibidem*, p. 223-224.

rieur, il fait apparaître les sources, les rivières, les forêts et les bêtes qui les peuplent, à l'exception de l'espèce humaine qu'il retint auprès de lui dans le ciel en prenant ses repas avec eux. La captivité était enviable, mais le fait de vivre ailleurs que sur la terre leur donna l'apparence d'exilés. La déesse Ataï trouva moyen d'arranger les choses selon le désir des hommes. Elle fit comprendre à son époux que la situation doit être modifiée dans leur propre intérêt. Il y a bien des êtres vivants sur la terre, mais aucun d'eux ne sait allumer du feu, et comme la chaleur ne monte pas vers le ciel, celui-ci est trop froid pour qu'on y soit à son aise. Lorsque les hommes seront établis sur la terre, ils allumeront du feu partout et la quantité de chaleur que le ciel en recevra le chauffera au point d'en rendre le séjour agréable. Abasi, par complaisance pour sa frileuse compagne, relâcha les hommes et les expédia sur la terre.

Le dieu de la petite tribu des Efik est assez puissant pour créer l'univers dans toute son immensité infinie ainsi que l'ensemble des êtres inorganiques et organiques de la terre.

Les Efik ont-ils attendu l'ingérence de je ne sais quels Proto-Babyloniens dans leurs affaires pour se faire une idée de l'univers et pour en attribuer la création à leur minuscule Abasi ? Mais, dès le moment qu'on remplace Abasi par Yahwé et Efik par Israël, cette ingérence devient une condition indispensable, et on nous le dit pertinemment au nom d'une psychologie infaillible !

Enfin, contrairement au Yahwé selon les critiques, qui tient absolument à ce que l'homme soit idiot, le bon Abasi trouve naturel qu'il puisse lui rendre service par son aptitude à allumer du feu sur la terre. En fait de psychologie populaire, on fera bien de se laisser guider par le conteur Efik.

MORALE

Il ne faut jamais légiférer sur les facultés des peuples civilisés sans avoir suffisamment sondé celles des peuples sauvages.

APPENDICE II

LE SABBAT

Par ce mot, j'entends la légendaire danse sabbatique que les assyriologues suméristes exécutent jusqu'à ce jour autour du terme assyrien *śabattu*, dans lequel ils voient le modèle du שַׁבָּת hébreu. Lorsque cette idée fut émise par M. Sayce pour la première fois dans les *Hibbert Lectures* (1887, p. 76-77), j'ai fait remarquer que, contrairement à son assertion, ce terme ne s'appliquait nulle part au septième jour de la semaine et que, de plus, la lecture même n'était pas certaine, puisqu'on peut aussi lire *śapattu*. Selon M. Sayce, *sa-bat*, glosé par *ûm nûh libbi*, « jour du repos de cœur », viendrait du sumérien (chez M. S. « accadien ») *śa*, « cœur », et *bat*, « repos » (*rest*). Par malheur, il y a une petite anicroche qu'il vaut la peine de signaler : le prétendu composé *śa-bat* s'écrit 𒋗 𒌋𒋗; or, comme idéogrammes, 𒋗 ne signifie pas « cœur » et 𒌋𒋗 ne signifie pas « repos »; pour obtenir cette signification, il aurait fallu orthographier 𒋗𒌋 𒁹𒀀. Cela caractérise suffisamment la futilité de la thèse primitive. Les assyriologues ultérieurs ont abandonné l'analyse sumérienne, mais ils ont maintenu que le mot assyrien *śabattu* ou *śapattu* est tout de même identique avec le sabbat hebdomadaire juif. Dans un article récent, M. Pinches remet en honneur l'étymologie sumérienne après dix-sept ans d'oubli; mais il publie un intéressant syllabaire « bilingue » qui applique l'épithète *śabattu* ou *śapattu*, non au septième jour du mois, mais au quinzième. Tout le monde pensera que la thèse est désormais démentie par un texte formel. Qu'on se détrompe. M. Pinches trouve moyen de mettre une pièce neuve sur l'ancienne pièce usée. Je reproduis littéralement les mots de sa conclusion :

« The Babylonian sabbath would therefore seem to have been of non Semitic origin, and the word was derived from the same people. It did not however remain with the Babylonians only, but took root with the Hebrews, who applied it to the 7th day, the « evil day » of the people of Akkad (= Su-

mer), making it however, infinitely more strict, as well as strictly hebdomadal (which the Babylonian sabbath seems not to have been). Word and institution were therefore Akkadian (= Sumerian) in their origin, but Hebrew in their application. »

Toute remarque est superflue. Que M. Pinches, qui n'est pas sémitisant, ne tienne pas compte du verbe hébreu שבת et de son correspondant arabe ثبت, cela n'a rien d'étonnant. Pour moi, ce désidératum est largement compensé par la publication de la tablette assyrienne. Mais les critiques bibliques s'apercevront-ils finalement combien il est imprudent de battre monnaie avec les affirmations assyriologiques avant qu'on puisse les contrôler par des témoignages documentaires? Il faut l'espérer.

J. HALÉVY.

Notes et conjectures sur le pehlevi.

L'idiome persan qu'on nomme communément le « pehlevi » porte notoirement la marque de son origine parthe, car *Pehlev* ou *Pahlav* vient, par voie de dégénération phonétique, de *Parthava*, « Parthe ». Cette épithète est parfaitement justifiée au sujet de l'écriture dont la physionomie particulière, déjà fixée au début de la dynastie des Sassanides, remonte nécessairement à la dynastie antérieure, savoir celle des rois parthes ou arsacides. Les monnaies arsacides présentent, il est vrai, des légendes en bonne écriture araméenne, mais cela ne s'oppose pas à la pensée que l'écriture populaire courante ne fût, déjà alors, assez transformée pour servir de modèle au pehlevi sassanide. En ce qui concerne l'état linguistique de l'idiome, l'opinion généralement admise y voit un fait également attribuable à l'époque sassanide. Jusqu'à quelques mois près, je partageais moi-même cette opinion que rien ne semblait pouvoir ébranler; depuis lors, des doutes se sont élevés dans mon esprit et j'ai cherché à en porter la connaissance à la *Société asiatique*, dans sa réunion du 11 novembre dernier. La réflexion ultérieure n'a fait qu'en accroître l'acuité, de sorte que le meilleur moyen de me délivrer de la contrainte était d'en exposer la cause devant les lecteurs compétents de la *Revue sémitique*.

Mais cette question linguistique-historique est loin d'être aussi simple qu'elle apparaît dans l'exposé qui précède; elle se complique d'un élément étranger qui offre, lui-même, une foule de difficultés et d'énigmes dont la solution n'a pas été trouvée jusqu'à ce jour. On sait que le pehlevi pullule d'expressions sémitiques, et spécialement araméennes, tantôt isolées, tantôt combinées avec des éléments iraniens d'une façon très bizarre. Dans un grand nombre de cas, la lecture des termes araméens, voire même de leurs enveloppes iraniennee éventuelles, flotte au gré de traditions mouvantes ou d'hypothèses philologiques qui méritent confirmation. Et cependant, étant donnée l'absence d'une littérature pehlevie présassanide, elles restent sujettes à

caution et ne peuvent contribuer grand'chose à dissiper les ténèbres historiques. Je crois que c'est le devoir de la science moderne de pratiquer une petite brèche dans ce mur épais, qui a l'air de vouloir dérober à nos regards l'intérieur de cette citadelle mystérieuse. J'entends donner un nouveau coup de pioche si désirable ; d'autres me suivront avec un succès auquel j'applaudis d'avance.

Cette étude comporte donc deux sortes de préoccupations : celle d'améliorer, s'il est possible, l'état matériel de certaines lectures pehlevies, et celle de tirer, du matériel mieux reconnu, des conséquences historiques moins précaires. N'ayant pas de caractères pehlevis à ma disposition, j'en donnerai la transcription en caractères hébreux, qui s'adaptent beaucoup mieux que l'écriture arabe au jeu très mobile de l'orthographe, surtout en ce qui concerne l'emploi des lettres faibles. Dans la série des corrections proposées, la transcription courante en caractères latins formera le point de départ naturel.

QUESTION LINGUISTIQUE

Restitution de א, ה, ע, *au lieu de o, u.*

a) *Noms.*

1) *Ol*, préposition fréquente « à, vers »; la voyelle *o* n'a aucune raison d'être; transcription exacte : אל, *al*, *el* = hébréo-araméen אֶל, אל.

2) *Ola*, pronom et démonstratif « ce — là, celui-là ». A lire : אלה, *ala* pour הלה, *hala*, aram. talm. הלה, הלין, « celui-là ». Il remplace le persan *i*. Au pluriel אלה־שאן, *ala-šân*, rendant le persan *išân*, « eux, d'eux ».

3) *Od*, *vad*, « jusqu'à »; lire *ad* = héb.-aram. עד.

4) *Ozal*, « aller », racine dont l'annexe persane sera présentée plus bas : אזל, *azal* = héb.-aram. אזל.

5) *Obd* (r.), « faire » ; lire : *abd* = aram. עבד, « faire ».

6) *Okhd* (r.), « prendre » ; lire : *akhd*, aram. אחד, « prendre », héb. אחז.

7) *Oštem* (r.), « manger »; l'identification avec le šaphel araméen שטעם, « donner à manger », semble certaine, mais

elle laisse la voyelle initiale sans explication. Je crois que, grâce à l'élision du ע, *śatem* s'est contracté en *śtem*, puis accru d'un א prosthétique : אשטם, *aśtem*.

8) *Vaśtama*, *ośtama* (r), « écouter, entendre ». C'est le *taphal* de שמע, tiré de אשתמע, « écouter, obéir ».

9) *Mandum*, « quelque chose »; transcrire *mendâm*, conformément à l'araméen מנדעם, מדעם, « quelque chose », composé de מנדע (pour מידע), « chose connue », et מא, « quoi que ce soit », contracté en ם.

b) *Prépositions et particules.*

1) *Lôît*, « il n'est pas, il n'y a pas » : לאית, *la-it* (= ליח), composé de לא, « non, ne » et איח, « il y a ».

2) *Lôîtâ*, forme primitive de la précédente : לא־איתא.

3) *Leoîn*, adv., « par devant » ; לאינא pour לעינא, *leʿaïn*, *leʿîn*, littéralement « à l'œil ». En composition avec le comparatif persan *tar* : לאינתר, *leîntar*, « plus avant, plutôt (que n'importe qui) ». — Locution adverbiale אל לאינא, *al-leaïna*, « devant, par devant ».

4) *Pun*, *pavan*, « dans, en, envers, à, par, pour » : פאן pour פן, forme singulière du פני hébréo-phénicien. Il répond au perse *paṭ*, « en face, envers », devenu plus tard *pa* et *be*.

c) *Infinitif persan et forme du terme sémitique.*

L'infinitif néo-persan *dan* se prononçait anciennement *tan* ; c'est une règle générale qu'on laisse très souvent de côté dans la transcription des verbes à racines sémitiques, en pehlevi. L'origine de cet écart se trouve dans le fait que les deux lettres identiques (deux traits verticaux) peuvent rendre aussi bien *nn* que *un* et même *ni*. Les mêmes lettres figurant avec *tan* sont transcrites *un*, *on*, par suite de la croyance que cette syllabe représente la terminaison ון des verbes araméens à la troisième personne du pluriel, sans réfléchir que cette forme ne convient nullement à la constitution de l'infinitif, qui ne se joint qu'à des substantifs ou à des mots considérés comme tels.

Dans les verbes franco-allemands *determinieren*, *agieren*, la désinence *ieren* ne fait que remplacer l'infinitif français *er*, *ir* : déterminer, agir; un composé *déterminerontiren*, *agirontiren* serait purement monstrueux. De semblables formes barbares ne peuvent constituer ni une langue réelle, ni un système idéographique artificiel où les groupes hétérogènes sont destinés à être remplacés par des expressions courantes. En réalité, la transcription *an*, אנ, s'impose déjà au premier aspect comme étant l'indice persan du participe. C'est une affaire jugée depuis les travaux initiateurs de Sylvestre de Sacy. La transcription *un*, *on*, ון pour *ân* réfléchit la prononciation vulgaire *o*, *u* de tout *â* long.

En ce qui concerne le terme sémitique qui sert de complément direct à l'infinitif, sa nature exacte ne se reconnaît pas au premier aspect, à cause de l'absence d'une indication vocalique précise. On finit, néanmoins, par se convaincre qu'il s'agit de la forme du participe actif. Cette composition peut donc se rendre *in abstracto* par « faisant *x* + être ».

La première preuve de cette manière de voir se dégage des groupes qui commencent par la lettre *m* suivie de trois consonnes substantielles comme מקבל, forme qui ne peut être que le participe actif מְקַבֵּל, « celui qui reçoit, recevant »; la forme passive מְקֻבָּל, « reçu », ne convient guère à l'expression de l'activité. Et si parfois le passif prend un sens actif, on ne saurait croire à la généralisation d'un tel usage au détriment de la forme active. Voici quelques exemples de ces formes :

1) *Mekebel-enteni*[1]; lire מקבל־אנתאן, *mekabel-ânitan*, « recevoir », r. קַבֵּל.

2) *Mezeben-enteni*; l. מזבנ־אנתאן, *mezaben-ânitan*, « vendre », r. זַבֵּן.

3) *Medemeh-enteni*; l. מדמה־אנתאן, *medame(h)-ânitan*, « paraître, sembler », r. דִּמֶּה.

4) *Mešal-enteni*; l. מש(א)ל־אנתאן, *meša(e')l-ânitan*, « mander, choisir », r. שאל.

1. Je place en premier lieu les transcriptions courantes; celles que je propose viennent immédiatement après.

Ce dernier exemple, où le א a disparu, semble indiquer que le second *e* n'était pas très sensible; ainsi : ***mekablânitan***, ***mezabnânitan***, ***medamânitan***.

Toutes ces formes sont des participes actifs de la seconde voie verbale ou *pa'el*. En jugeant par analogie, il est permis de supposer que les verbes de la première voie ou *pe'al*, qui entrent encore plus fréquemment dans la composition, sont également des participes actifs.

1) ***Ozaluntann***, ***-onteni***: אזל־אנתאן, ***azĕlânitan***, « aller », de אָזֵל, r. אזל.

2) ***Obdontann***, ***-onteni***: עבד־אנתאן, ***abĕdânitan***, « faire », de עָבֵד, r. עבד.

3) ***Okhdontann***, ***-onteni***: אחד־אנתאן, ***akhĕdânitan***, « prendre », de אָחֵד, r. אחד.

4) ***Naksontann***, ***-onteni***: נכס־אנתאן, ***nakĕsânitan***, « égorger », de נָכֵס, r, נכס.

5) ***Naplonteni***, l. נפל־אנתאן, ***napĕl-ânitan***, « tomber », de נָפֵל, r. נפל.

6) ***Khelel-onteni***, l. חלל־אנתאן, ***ḥalĕl-ânitan***, « laver », de חָלֵל, r. חלל.

7) ***Peleh-onteni***, l. פלח־אנתאן, ***paleḥ-ânitan***, « graver, érailler », de פָּלַח, r. פלח.

Le participe passif פעיל entre également en composition avec l'infinitif; on en reconnaît la présence par l'apparition d'un י après la seconde consonne radicale. Le sens actif y reste ordinairement attaché. En araméen talmudique, cette confusion des modes d'action est des plus communes dans un certain nombre de verbes. En pehlevi :

1) ***Obidon-teni***, l. עביד־אנתאן, ***abid-ânitan***, « être fait, faire », de עָבִיד, « fait »; r. עבד.

2) ***Khetîmonteni***, l. חתים־אנתאן, ***ḥetîm-ânitan***, « être scellé, sceller », de חָתִים, « scellé », r. חתם.

3) *Yetibon-teni*, l. יתיב־אנתאן, *yetib-ânitan*, « s'asseyant, assis », de יתיב, r. יתב.

Dans une autre série de verbes, surtout dans les racines à lettre faible finale, l'idée passive est rendue plus claire par l'adjonction d'un *t*, indice du participe passif en persan. Exemples :

1) *Nepelt-onteni*, l. נפל־ת־אנתאן, *nepilt-ânitan*, « tomber », de נפ(י)ל, « tombé » ; r. נפל.

2) *Zeritonteni*, l. זרי־ת־אנתאן, *zerîtânitan*, « être cultivé, cultiver », de זריע, « cultivé » ; r. זרע.

3) *Benitonteni*, l. בני־ת־אנתאן, *benitânitan*, « être construit, construire », de בני, « construit » ; r. בנא.

4) *Šeditonteni*, l. שדי־ת־אנתאן, *šedîtânitan*, « jeté, jeter », de שדי, « jeté, jeter » ; r. שדא.

5) *Remitonteni*, l. רמי־ת־אנתאן, *remîtânitan*, « abattu, abattre », r. רמא, « tirer, lancer ».

6) *Khazitonteni*, l. חזי־ת־אנתאן, *ḥezitânitan*, « être vu, voir » ; r. חזא.

d) *Les préfixes verbaux.*

Les verbes sémitiques se présentent souvent en pehlevi précédés des lettres י et ו, sans affecter d'aucune façon la signification matérielle de l'expression. Il y a des verbes qui figurent sans ou avec ו :

חלאנתאן, *ḥalelanitan* et יחלאנתאן, *y-ḥalelânitan*, « laver ».

פלחאנתאן, *paleḥânitan* et יפלחאנתאן, *y-paleḥânitan*, « graver, écailler ».

Quelques autres prennent indifféremment ו ou י :

יקטלאנתאן, *y-katelânitan*, ou זקטלאנתאן, *z-katelânitan*, « frapper, tuer ».

יכתיבאנתאן, *y-katibânitan*, ou זכתיבאנתאן, *z-katebânitan*, « écrire ».

Il ressort des derniers exemples que les préfixes י et ו sont purement synonymes, et, étant donné que י apparaît dans les

démonstratifs araméo-pehlevis זנה, « celui-ci », et זך « ce, cela », répondant à l'araméen postérieur דנה et דן, il devient évident que ז n'est autre chose que le pronom relatif araméen זי, prononcé plus tard די, « celui qui, ce que ». Le rôle du ז consiste donc uniquement à renforcer l'idée du participe suivant par une paraphrase redondante : זְ־קָטֵל, « celui qui tue », = קָטֵל, « tuant »; ז־כתיב, « ce qui est écrit », = כתיב, « écrit, écrivant ».

Quant au י, il nous paraît inutile de tenir le moindre compte de l'erreur, depuis longtemps dominante, qui le considère comme l'indice sémitique de la troisième personne de l'aoriste. M. Kirste la repousse avec raison dans son récent travail, mais ce savant admet l'existence antérieure d'une forme arabisante ذ *dh*, d'où seraient sortis, par imitation, *z* et *y*. Une pareille évolution d'un élément sémitique serait bien étonnante, et aucune analogie ne peut l'appuyer. En réalité, le préfixe n'est pas du tout sémitique, mais bien iranien. Je ne crois pas qu'il soit autre chose que le relatif persan bien connu, *ya*, qui a tout à fait le même emploi que le ד araméen. Il vient notoirement du *yô* ou *yê* zend, qui fonctionne comme un mot indépendant : *yô Mainyus spentatémô*, « celui qui est l'esprit très saint », *yê zaotâ*, « celui qui est (suis) sacrifiant (zaotar) », *yô aojanô*, « celui qui est parlant », etc. En pehlevi, on dit par exemple : זך רימנש י דשתאן ק[ר]יתונגד, « cette impureté, qu'on appelle daštan ». En néo-persan, on le rencontre surtout comme izafet ou indice du génitif : *šahi jihân*, « roi du monde », etc. Dans tous ces cas l'araméen ד = ז pourrait s'y substituer sans causer le moindre trouble.

יהוא, *ya-havân*, « celui qui est, étant, y étant ».

יקטלא, *ya-katelân*, « celui qui est tuant, tuant ».

ימטא, *ya-matân* (pour *mateân*), « celui qui est arrivant, arrivant ».

יהבא, *ya-hebân* (pour *ya-yahebân*), « celui qui est donnant, donnant ».

יקאימאן, *ya-kaemân*, « celui qui se tient debout, se tenant, étant », de קָאֵם, part. de קום.

En vertu de son caractère fortement relatif, *ya* se joint éventuellement à la forme du passé de la voie factitive :

יאיזלאן, *ya-aïzelân*, « faire aller, apporter », de איזל (pour אאזל), *aphel* de אזל.

יאיתיאן, *ya-aïtiân*, « apporter », de אֵיתֵי (pour אאתי), *aphel* de אתא.

L'exposé de notre opinion à propos des prépositions en cause nous met en état de réhabiliter la tradition parsie, rapportée fidèlement par Anquetil. On sait que les Parsis prononcent régulièrement *da* au lieu de *ya*. Les pehlevisants ultérieurs se sont empressés de le déclarer faux, grâce à leur idée préconçue qui tenait ce préfixe pour le *yod* de l'aoriste sémitique. Rien n'est plus inexact : *da* n'est pas le fruit d'une confusion de י avec ד, lettres qui, en écriture pehlevie, se ressemblent matériellement, au point d'exiger un trait diacritique pour les distinguer l'un de l'autre (ד est un י surmonté d'une sorte d'accent circonflexe), mais le relatif araméen dentalisé qui a succédé à l'ancienne sifflante *z* (ז), que nous avons vu fonctionner plus haut avec le *y* (י) dans les mêmes verbes. C'est une tradition littéraire d'un haut intérêt historique qu'on aurait tort de dédaigner et de décrier comme fausse et ridicule. Il faut, au contraire, la rétablir à côté de *ya* dans tous les dictionnaires pehlevis en projet de publication. Voilà la liste de ces lectures parsies, puisées dans le vocabulaire du Bundeheš, publié par M. Justi en 1868 :

Dâbûnitan[1] pour *yahbûnitan* יהבונתאן, « donner » (= *ya-yahbunitan*) ; r. יהב.

Dâmtunitan pour *yamtunitan*, ימטונתאן, « venir, arriver » (= *ya-amtun°*) ; r. מטא.

Dânzelûnitan (cor. *Daïz°*) pour *yâïzelûnitan°*, יאיזלון, « faire aller, apporter » ; r. אזל.

Dâïtîunatan pour *yâïtîunitan*, יאיתיונתאן, « faire arriver, apporter » ; r. אתא.

1. Je suis ici la prononciation moderne qui remplace *â* par *ô*, *û*.

Dâkhsûnitan pour *yâḥsunitan* יאחסונתאן, « faire héritage, tenir, avoir »; r. חסן.

Dâdmûnestan pour *yâdmûnestan*, ידמונסתאן, « verser des larmes, pleurer »; r. דמע.

Daparûnestan pour *yaparûnestan*, יפרונסתאן, « venger »; r. פרע.

Dakatlûnitan pour *yakatlûnatan*, יקטלונתאן, « frapper, tuer »; r. קטל.

Dakaïmûnitan pour *yakâïmûnîtan*, יקאימונתאן, « se tenir, rester, être »; r. קום.

Daktibûnitan pour *yaktîbûnitan*, יכתיבונתאן, « écrire »; r. כתב.

Damalelûnitan pour *yamalelûnatan*, ימללונתאן « parler »; r. מלל,

Damanûnatan (cor. *damarunatan*) pour *yamarûnatan*, ימרונתאן, « dire, parler »; r. אמר.

Damîtûnatan pour *yamitûnatan*, ימיתונתאן, « mourir »; r. מית.

Dansiûtân pour *yansiutan*, ינסיונתאן, « porter, apporter, prendre »; r. נסא, héb., נשׂא.

Dapakûnitan (non *danpakûnitan*) pour *yâpkûnitan*, יפקונתאן, « faire crever, tuer »; *aphel* de פקע.

Dâṣbunitan (prononciation parsie *yôṣbunitan*) pour *yaṣebunitan*, יצבונתאן, « se tenir debout »; r. נצב.

Dahwûnitan pour *yahwunitan*, יהוונתאן, « être »; r. הוא.

Daïṣunestan pour *yaiṣûnestan*, ייצונסתאן, « s'étendre »; r. יצע, non יצא, qui n'est pas usité en araméen.

QUESTION HISTORIQUE

La constitution des éléments araméens qui font partie intégrante du pehlevi actuel est suffisamment élucidée. Quelques incertitudes subsistent encore au sujet de la prononciation des voyelles brèves, mais ce sont là des points secondaires qui ne tirent pas à conséquence. Notre intérêt se concentre maintenant dans la question historique, qu'on peut résumer dans les deux points d'interrogation suivants : 1° Les aramaïsmes du

pehlevi forment-ils une langue parlée ou bien des idéogrammes destinés à être lus par les mots persans qui les expriment dans la langue courante? 2° Jusqu'à quelle époque peut remonter ce système mixte perso-araméen, dont le pehlevi nous fournit le modèle?

Nous tâcherons de répondre à ces deux questions d'une façon très précise, car rien n'est aussi nuisible à la science positive que les longueurs inutiles et fatigantes.

a) *Les groupes mixtes ne sont pas des idéogrammes.*

Que ces groupes étaient lus et prononcés tout aussi bien que les autres mots de la langue, et dans le milieu même où ils se trouvent enchâssés, c'est un fait qui résulte des observations suivantes, dont le témoignage me paraît irréfragable :

S'il n'y avait que des substantifs et des noms indéclinables, on pourrait strictement admettre qu'ils ne sont que des indices figuratifs pour les mots réels qui doivent les remplacer dans la lecture ; mais alors ce système si compliqué n'aurait aucune utilité imaginable ; il serait même une cause d'enténèbrement perpétuel, puisque l'Iranien ne pouvait pas deviner le sens des symboles, ou plutôt des sigles qu'il ne devait pas épeler, mais comprendre par la *vue* seule.

L'inutilité de ce système encombrant n'est pas atténuée quand on le considère comme une composition de phonèmes symboliques. Les groupes auraient été lus et vocalisés d'une certaine manière, et l'ensemble aurait eu, pour *l'oreille*, l'effet de rappeler les mots iraniens afférents. Singulier système qui commente le connu et le banal par un assemblage de sons étrangers, enchâssé dans un milieu indigène ou disséminé par intermittence et à volonté dans chaque phrase. Les textes babyloniens substituent souvent, quoique dans une proportion moins nombreuse et moins fixe, des idéogrammes ou des idéophones aux termes réels qu'ils étaient libres d'employer, mais là, la chose s'explique naturellement, par ce fait que l'idéographisme a précédé le système phonétique populaire ; il y reste, en partie, comme un legs de la haute antiquité. En Iran, par contre, l'écriture perse des monuments achéménides est d'un

phonétisme complet, et les rares idéogrammes qui s'y rencontrent sont empruntés à la graphie babylonienne. Il est donc inimaginable qu'on ait introduit plus tard, dans ce système clair et accessible à tous, un système idéographique ou logographique, qui le rend absolument incompréhensible pour le peuple. Après avoir vu clair, on ne cherche pas à s'aveugler.

Ainsi donc, les groupes pehlevis ne sont ni des idéogrammes, ni des phonogrammes figuratifs, mais ces termes araméens, introduits dans le dialecte persan de l'époque, bien certainement non par des emprunts lents effectués généralement à la suite d'un contact prolongé entre les Iraniens et les Araméens, mais par une importation préméditée et artificielle de la part des scribes officiels de l'administration parthe, qui étaient presque tous d'origine araméenne. Les littérateurs, qui ont répandu l'usage de cette langue mixte connaissaient parfaitement leur idiome maternel ; de là vient l'exactitude remarquable de leur transcription, en tant qu'elle n'a pas été entravée par les imperfections de l'écriture pehlevie.

En généralisant l'usage des termes de leur langue, les scribes araméens avaient pour but de se rendre indispensables à la chancellerie parthe, puisque eux seuls étaient capables de les manier correctement.

Résultat net : Le pehlevi mixte constitue un idiome artificiel d'une classe de littérateurs; il n'a que fort peu affecté la langue iranienne populaire. Il a été créé par un pédantisme intéressé et n'a jamais pris racine en dehors du cercle étroit des scribes. Ceux qui écrivaient *malkan malka* (מלכאן מלכא), *lâït* (לא אית), *yadakart* (ידה קרת), *šem-khwast* (שם־חוסת) ou signaient *semšapir* (שמשפיר), entendaient bien lire et faire lire ainsi littéralement aux autres, mais ce n'était qu'une fantaisie pédantesque pareille aux graphies *Xylander* (pour *Holzmann*) et *Melanchthon* (pour *Schwarzert*) en Europe ; le peuple ne connaissait que les formes courantes : *šâhân šâh* (en transcription grecque Σαανσᾶ), *dastkert* (dans le Talmud, דסקרתא), *nâmkhvast*, *Nâmnêvak*, etc.

Dans un sens le style mixte des Assyro-Babyloniens fournit un précédent aux scribes araméens : savoir dans la tendance

à ne pas écrire comme on parle. Le langage de tout le monde est encore aujourd'hui en défaveur dans la classe cultivée, qui croit au-dessous d'elle d'exprimer une pensée sans l'émailler de termes latins ou anglais.

Le résultat obtenu à ce propos opère la réconciliation entre les deux camps adversaires, celui qui soutenait la théorie idéographique pure et celui qui caressait celle d'une langue populaire. Comme souvent par ailleurs, la vérité se trouve entre les deux extrêmes.

b) *Le début du pehlevi.*

Le dernier point à considérer a trait à la date ascendante de ce style affecté. Si, par suite de la physionomie graphique de l'alphabet pehlevi, elle ne saurait remonter jusqu'à l'époque achéménide, elle ne semble pas devoir en être trop éloignée. Comme indices d'une valeur considérable, j'énumérerai ceux qui suivent :

1° L'emploi constant de ז au lieu de ד, qui fait loi dans l'araméen postalexandrin : ז, זנה, זך, plus tard (ז)ד, דנה, דך. La forme זי figure encore sur les médailles ciliciennes du satrape Mazaïos, qui resta en fonction sous Alexandre le Grand ; la légende offre מזדי זי על עבר נהרא וחלך, « Mazdaï qui est (préposé) sur la Cis-Euphratène et la Cilicie ». Dans la lettre de Darius, citée Esdras, IV-VI, comme dans le verset araméen de Jérémie, X, 11, les rédacteurs ont remplacé ז par ד, qui était la prononciation commune de leur temps. La lettre ז est encore employée dans le verbe יזבחן = *ya-zabhân*, qui a, dans tous les dialectes araméens de la période suivante, la forme דבח. Très frappante est la graphie זכר, « mâle », pour דכר ; זהבא, « or », pour דהבא, et d'autres encore qu'on trouvera sans grande peine.

2° Le terme איש (lu *aïš*) pour « homme », qui figure seulement dans l'araméen égyptien de l'époque des Achéménides : וכרצי איש לא אמרת, « et elle n'a colomnié aucun homme » ; יקטל איש מראה, « l'homme (le serviteur) tuera son seigneur », etc.

3° Les adaptations sémitiques aux termes iraniens témoignent parfois d'une base archaïque. Les scribes araméens n'auraient pu introduire la préposition פאן, *pân*, *pun*, s'ils n'avaient pas, à côté de *pati*, *pat* (np. *pad*, *pa*), la forme ancienne *prati* qui a même disparu du zend. Ils n'auraient pas représenté non plus, les pronoms personnels au moyen des datifs accusatifs ל, לך, לנא, לכום, au lieu des nominatifs אנה, אנת, אנחנה, אנחון, s'ils ne se doutaient pas que leurs bases perses *man*, *tu*, *té*, *nô*, *vô*, figurent des cas obliques ; le calque suppose une connaissance exacte du modèle.

Je crois, par conséquent, que l'élaboration du pehlevi a pu prendre naissance pas trop longtemps après l'installation de la dynastie des Arsacides, lorsque ces rois hellénisés laissaient l'administration intérieure au bon gré des scribes araméens, tandis que leur correspondance officielle avec l'Ouest était rédigée en grec. C'est au courant de cette époque que l'intrusion des formes venant de l'araméen a pu se développer sans restriction aucune, au point d'absorber presque tout le lexique araméen. Cette licence facilitait considérablement la tâche des scribes : quand un terme iranien échappait à leur mémoire, ils avaient la ressource de le remplacer par un mot de leur langue maternelle sans se trahir comme de médiocres iranistes. D'autre part, la construction pehlevie, qui suit étroitement celle de la langue iranienne, était des plus commodes pour le scribe perse sachant l'araméen, qui n'avait qu'a substituer des termes persans aux mots araméens pour obtenir une phrase intelligible. Des deux côtés, on avait intérêt à se servir de ce système de rédaction internationale. Pour le clergé perse il y avait, en outre, un intérêt religieux de premier ordre à employer le pehlevi, comme le moyen le plus efficace de convertir la population araméenne au mazdéïsme. Les tentatives de propager la religion zoroastrienne en Syrie et en Asie Mineure, surtout en Cappadoce, ont été en partie couronnées de succès, et comme la langue savante de ces pays était exclusivement l'araméen, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que la propagande des mobeds fût faite à l'aide d'écrits composés en pehlevi.

Heureusement notre manière de voir peut être appuyée par des textes formels qui nous présentent la première phase de la transformation de l'araméen en pehlevi. Ce sont les inscriptions découvertes par M. Smirnoff, sur un rocher, près d'Arabezan (Arabison), Vilayet Konia, en 1895, et publiées avec photographie par M. Lidzbarski dans *Ephemeris*, I, 1, 1900 (p. 59-74).

Le savant épigraphiste a déjà émis l'opinion que la « langue de ces inscriptions n'était peut-être pas de l'araméen réel, mais que les mots y sont employés en guise d'idéogrammes purs, c'est-à-dire que nous avons devant nous des textes pehlevis ». Si l'on fait abstraction de l'idée qui regarde le pehlevi comme un système idéographique, la proposition est d'une exactitude absolue. Nous les reproduisons ci-après, en y joignant de brèves observations[1] :

N° 1.

1 מזדא דינמזדיסנש זא
2 מלכ[תא אחתה ואנתתה זי ביל
3 כן אמר אנה אנתת זי ביל מלכא
4 אחר ביל כן אמר לדינמזדיסנש
5 אנת אחתי שגיא חכים
6 ושפירא אנת מן אלהן
7 ועל זך אנה שוית לך
8 אנתת ל
9 בי

1. Mazda (dit) : Cette Din-mazdayasnis,
2. Reine, sœur et épouse de Bêl,
3. Parla ainsi : «Je suis l'épouse du roi Bêl. »
4. Puis Bêl dit ainsi à Din-mazdayasnis :
5. Tu es ma sœur très sage
6. Et tu es plus belle que les dieux,
7. Et à cause de cela je t'ai faite
8. Épouse de
9. Mon cœur.

1. Le déchiffrement et la première interprétation de ces textes sont dus à la sagacité et à la science avérée de M. Clermont-Ganneau.

La teneur de cette inscription est si claire qu'elle se passe de commentaire. Mazda ou Ahuramazda, le dieu suprême des Iraniens, annonce le mariage symbolique de (sa fille) Dîn-mazdayasniš, incarnation de la religion mazdéenne, avec Bêl, l'astre de Jupiter, génie de la puissance et de la prospérité. Chacun des conjoints proclame leur consentement à cette union. Dîn-mazdayasniš accepte le titre d'épouse de Bêl, et Bêl, enchanté de s'unir à sa sœur très sage et plus belle que les dieux, c'est-à-dire que les autres yazatas, déclare l'avoir faite l'épouse de son cœur, c'est-à-dire l'épouse préférée. Une pareille exaltation du mazdéisme, prêchée aux adorateurs de Bêl, Araméens ou aramaïsés, révèle son but conversionniste et corrobore nos vues sur la raison d'être du pehlevi. Le langage en achève la confirmation d'une manière éclatante, car les iranismes dominent déjà les constructions principales, et dérogent aux règles fondamentales de la grammaire araméenne :

אנתת זי ביל (2) au lieu de אנתתה ז' ב' (1).
אחד, expression pehlevie pour בתר.
ביל כן אמר pour כן אמר ביל.
אחתי שגיא חכים pour א' שגיאת חכמתא.
שוית לך אנתת לבי, barbarisme pour שויתך לא' ל'.

Dans cette déformation de l'araméen, on peut même supposer que la désinence ן du mot אלהן soit le pluriel persan *ân* ; en araméen de cette époque on aurait écrit אלהין.

N° 2.

1 ביוו ווו לתמוז אחתרנתר קימן קריבן לות
2 ביל אזל הי עאל קדם ביל החניף עאל חיוא
3 קריבן לות ירח לתמוז שגיא טבין אחר אר[יא]
4 חיא טבא ושלמא אחר ביל שגיא טבי[ן קימן?]
5 קדמוה אחר ביל נפק מן
6 [אר]יא חיא טבא [ו]שלמ[א]

1. Le 6 de Tammuz, le libérateur des étoiles se tenait (et) s'approcha de
2. Bêl. Celui-là alla (et) entra devant Bêl de bonne compagnie. Monta Thérion (et)
3. S'approcha de la lune de Tammuz abondant en biens; puis le Lion,
4. Vivant, bon et parfait; puis Bêl abondant en bien[s se tint?]
5. Devant lui; puis Bêl sortit du
6. Lion, vivant, bon et parfait.

L. 1. Le י qui suit la préposition ב est une abréviation de יום, « jour »; celui-ci pouvait aussi se placer après le chiffre. Dans אחתרנתר il faut voir un composé iranien *akhtar*, « étoile » (Hoffmann) + *ân*, suffixe du pluriel + *tar*, « délivrer, sauver », = avestique *tara*. Comme premier élément, *tarô* a le sens passif, comme second élément, le sens actif; la phrase suivante est topique à cet égard : *tarôṭbaêshô nâma ahmi*, *ṭbaêshôtarô ahmi*, « je m'appelle délivré de peine, je m'appelle libérateur de peine » (*yt* xv, 47). Ce modèle semble autoriser à traduire *Akhtarântar* par « libérateur des étoiles »; cela suppose visiblement une légende d'après laquelle les étoiles auraient été attaquées par un puissant ennemi céleste, et qu'ensuite elles auraient été secourues par une divinité qui réussit à vaincre l'assaillant. Il ne s'agit certainement pas de l'irruption d'Ahriman et de sa bande au milieu des corps célestes pour y semer le trouble et la division, légende racontée par le Bundeheš de la manière suivante : Angra-mainyu (= Ahriman) alla ensuite avec tous les daêvas contre les lumières; il regarda le ciel; par leur désir jaloux, ils amenèrent la détresse; il occupa un tiers de l'intérieur du ciel (cf. Apocalypse, xii, 4). C'est simplement une de ces légendes banales et universelles qui expliquent l'éclipse momentanée de la lune par l'attaque d'un ou de plusieurs démons qui cherchent à éteindre sa lumière ou à l'avaler. Chez les Babyloniens, le sauveur de la lune est Marduk, génie de la planète Mercure; c'était probablement aussi le cas de l'Akhtarântar persan.

Le sujet des verbes קימן קריבן étant indubitablement אחתרנתר, il devient évident que la terminaison ן ne représente

pas l'indice du pluriel araméen, mais celui du participe iranien, ayant pour but de renforcer les participes sémitiques קָיֵם et קָרִיב, par le mécanisme pehlevi qui revient dans le קריבן du verset 3.

לוח est le complément habituel du verbe קרב : Mercure se rapproche de Jupiter (ביל).

L. 2. הי ne saurait être le pronom personnel féminin הִי *hî* par deux bonnes raisons : les verbes אזל (lecture certaine) et עאל sont au singulier masculin; le sujet אחתרנתר est également un génie masculin. Il faut ponctuer הַי *haï*, « celui-là », très fréquent dans l'araméen talmudique orthographié הָיי ou הָאי. Ce démonstratif se rapporte à Akhtarântar.

עאל pour עלא ; Daniel, II, 24, עַל, talmudique עאל, « monter, se présenter ».

הרחניף, la lecture ne laisse aucune place au doute ; son interprétation n'a pas encore été essayée jusqu'à présent. A mon sens, ce doit être une épithète de Bêl analogue à celle de la ligne 4, et j'y vois un composé iranien *hakha-nêf* (pour *nêv*), en ancien persan *hakha-naiba*, « compagnon (d'où *Hakhamaniš*, « possédant un compagnon de logis ») bon, beau », c'est-à-dire qui possède un bon compagnon ou plutôt une bonne ou belle compagne »; allusion évidente aux relations conjugales entre Bêl et Dînmazdayasniš dont il a été question dans le texte précédent. La forme pehlevie de *naiba* est *nêvak* ניוך, np. نیکو, نیو, نیک.

A en juger d'après le sens de l'ensemble, חיוא, « animal », doit être un signe du zodiaque correspondant au θήριον grec (Lidzbarski).

L. 3. קריבן est au singulier ; le ן marque la participe iranien.

A remarquer la périphrase ירח לתמוז, « la lune de Tammuz », pour ירח תמוז, formée sur le modèle du persan *mâh-i-tammuz*.

L'épithète שגיא טבין, « abondant en biens », se reporte à à la lune, non pas au mois.

אריא, le signe zodiacal du lion qui est censé régir le mois de Tammuz.

L. 4. L'étoile du lion reçoit le titre, « vivant, bon et parfait », qui n'est connu que comme épithète des rois d'Égypte. On a visiblement pensé que le lion, en sa qualité de roi des animaux, doit être traité avec une déférence toute royale.

Le dernier mot manquant était probablement קימן.

L. 5-6. קדמוה pour קדמוהי. — Le trait qui suit le ש de ו[שלמ]א semble venir d'un ל mal fait du premier coup et que le lapicide a préféré graver de nouveau.

On le voit, l'inscription a trait à la conjonction d'étoiles zodiacales le sixième jour du mois de Tammuz. Cette observation est-elle exacte ou fictive? J'en laisse la décision aux astronomes.

N° 3.

1 זרז . עביד בהת . יזתן . ביל רבא מלכא
2 אחורמזד . ום . . . בר
3 מואתר . דדי מואתר דדי מואתר דדי

1. Fait avec dévouement par Bahtyeztan. Bêl le Grand est roi.
2. Ahuramazd. . . . . ., fils de (?)
3. Miv-atur Dadi: Miv-atur Dadi: Miv-atur Dadi.

Le seul fait intéressant dans cette signature est le nom propre que je lis בהת יזתן, *Baht-yeztân*, « part des Yazatas ou des dieux ». La présence d'Ahuramazda à la ligne 2 demeure obscure par suite de la lacune suivante.— Le nom propre מואתר se compose peut-être de *miva* (*mêva*), « fruit» + Atur « dieu du feu ».

Le soubassement iranien du n° 2 se discerne aussi distinctement que celui du n° 1. La syntaxe araméenne est déjà fortement désorganisée. On pense en iranien, mais on emploie des termes araméens par routine ou par ostentation; le jargon officiel

est déjà élevé au rang d'une langue littéraire. La langue vraiment populaire devait attendre des siècles pour que, grâce à la destruction du mazdéïsme par l'Islâm, elle pût reprendre son rang naturel. Elle l'obtint, mais non sans avoir perdu ses anciens atours et sans s'être saturée de nouveaux éléments étrangers.

En terminant ces notes, je ne puis passer sous silence l'état de la langue perse dans la seconde moitié de l'époque achéménide. De cette époque il est resté fort peu d'inscriptions cunéiformes. On peut supposer que le style officiel imitait toujours les anciens écrits, mais quel était alors l'état de la langue populaire de l'Iran? On sait que les dernières inscriptions présentent de considérables irrégularités en fait de désinences grammaticales, mais est-ce le résultat de simples négligences de la part des scribes ou bien la marque d'une dégénération linguistique? Les mots perses qui figurent dans l'inscription araméenne d'Égypte, datée de la quatorzième année de Darius II Nothus (411-410), m'avaient déjà frappé par leur physionomie du persan moyen, en certains cas même des formes plus jeunes que le pehlevi. Comme je ne tiens pas à m'éloigner trop du but que je me suis tracé en ce lieu, je me bornerai à relever les faits de mutation consonantiques que je crois y observer :

a) Transition de *t* en *d*. Exemples :

אזד, « libre, permis »; הן אזד יתעבד (B, 3-4), « si c'est libre (ou permis), qu'il (le puits) soit fait »; np. آزاد, pehl. אזאת, z. *âzâtâ*.

פרתד « travail, œuvre »; זי פרתדך, « de tes ouvriers » (A, 4); np. en composition پرداز, z. *fratât*.

b) Transition de *k* en *g*. Exemples :

זנג pour זנך dans וידזנג, *vidô-zanag*, « connaissant la bataille », ou ויזנג, *virozanag*, « homme de batailles ».

בינדגן, *bendagân*, « serviteurs » (?) ou וירדגן, *virdagân* (?) sens inconnu. Cela suppose un singulier בינדג ou בירדג au lieu du pehlevi בינדך ou בירדך.

Ces formes jeunes qui se trouvent au milieu de formes anciennes telles que דריוהוש, *Daryavahuš* (A, 2), גושכא, *gaušaka* (dans גושכיא, B, 4) et דושכרתא, *duškarta* (A, 3), « hostilité, mauvaise action », semblent induire à croire que, dès le IVe siècle avant notre ère, il existait en Perse, à côté de la langue littéraire officielle, une langue populaire assez puissante pour se glisser même dans les compositions destinées aux hauts fonctionnaires de l'État. Dans ces circonstances, le pehlevi ne serait que le dernier écho orthographique des formes anciennes limitées aux rédactions administratives ou religieuses. On en a le sentiment quand on voit que, dans l'inscription pehlevie de Nakši Rustem, les mots ארתחשתר (ancien *Artakhšathra* et מזדיסן (ancien *mazdayasna*) sont transcrits en grec Αρταξαρου (au gén.) et Μασδάσνου (au gén.). Il n'y a aucune raison de supposer que le graveur grec y ait mis du sien ; il a certainement transcrit ces mots comme il les avait entendu prononcer par le peuple.

J. Halévy.

Sumérisme et Africanisme.

J'ai relevé plus haut (p. 82-87) que, dans son récent mémoire sur le code Hammurabi, M. D. H. Müller a cru trouver, par l'analyse de ce texte, une preuve certaine de l'existence préhistorique des « Sumériens ». Je n'ai pas caché mon étonnement de voir traiter, en passant et au petit pied, par un non-assyriologue, une question qui exige la connaissance intime d'une innombrable quantité de documents de diverse nature que les assyriologues spécialistes eux-mêmes ont de la peine à dominer, malgré un travail ininterrompu depuis trente ans.

Pendant le long cours de mes études sur la question sumérienne, j'ai eu à répondre à une foule d'objections venues de la part des suméristes. Toujours l'opposition s'appuyait sur les textes en litige dont elle cherchait à prouver le caractère linguistique. Avec M. Müller une méthode nouvelle entre en scène : la connaissance du sumérien est parfaitement négligeable ; un phénomène syntaxique de l'assyrien suffit à prouver une influence étrangère, et cette influence est celle du sumérien. Le but est atteint; inutile de se casser la tête pour débrouiller ce grimoire interminable.

La malchance veut que cette prétendue preuve n'est qu'un réchauffé d'un argument mis en avant dans le même dessein par M. Eb. Schrader, en 1878. Le savant assyriologue, dont l'amitié m'a été heureusement conservée à travers toutes les vicissitudes de la dissension scientifique, avait fait valoir précisément ces faits syntaxiques — la position terminale du verbe et celle de l'objet avant le verbe — dans le texte « bilingue » des « Lois de la famille » soi-disant sumériennes, à l'effet de prouver que la version sémitique était un simple calque de l'original non sémitique. De mon côté, j'ai démontré que cet ordre syntaxique est de règle générale dans les phrases assyriennes. J'ai donc conclu que l'originalité appartenait à la rédaction sémitique. L'affaire était jugée et M. Delitzsch l'a mise à profit dans les paragraphes 132 et 142 de son *Assyrische Grammatik* (Berlin, 1889). Je me fais un devoir de traduire les passages relatifs aux deux points en cause.

« § 132. L'infinitif assyrien est traité tantôt substantivement, et prend alors son objet comme second membre de l'état construit, par exemple : *ana epeš ardutia*, « pour me rendre hommage » ; *nadân ilâni*, « don des dieux » ; *šumqut(u) nakrê*, « le renversement des ennemis » ; *nasâh kudurri annî*, « arracher cette borne » ; tantôt il suit la construction du *verbum finitum*, mais, dans ce cas, son objet est toujours placé avant lui : *mîta* ou *mîti bulluṭu*, « résurrection des morts » ; *šîmtum šâmu*, « fixer le sort » ; *šuttu pašâru*, « interpréter un songe » ; *karṣi-akâlu*, « manger le morceau, trahir, calomnier » ; *ana mat nukurtim šalâli*, « pour saccager le pays étranger » ; *ana mimma limna ṭaradi*, « pour chasser tout mal » ; *rê'usina êpêšu*, « exercer leur gouvernement » ; *miṣir matišunu ruppuša iqbi'uni*, « ils m'ordonnèrent d'élargir la frontière de leur pays » ; *aššu lipit qati'a šullume*, « pour rendre prospère l'œuvre de mes mains ».

« § 142. L'objet qui dépend d'un verbum finitum peut avoir sa place en assyrien aussi bien avant le verbe qu'après, selon qu'on veut insister plus sur l'objet ou bien sur le verbe. Cf. d'une part : *uṣṣahhir matsu*, « j'ai diminué son pays » ; *inaru gareia*, « ils domptèrent mes ennemis » ; *la iṣṣuru mamit ilâni*, « ils n'ont pas observé le serment des dieux » ; d'autre part : *âla (alâni) abbul aqqur ina išati ašrup*, « j'ai détruit, ruiné la ville (les villes), je l'ai brûlée (je les ai brûlées) par le feu » ; *(ša) kullat matâtišunu ušekniša* et cent autres exemples de plus. — Comme addition à la précession de l'objet au verbe doit encore être mentionnée une particularité caractéristique assyrienne qui consiste en ceci qu'on place avant le verbe *qibû*, « parler, dire », des phrases courtes et directes, sans introduction par *umma*. Cf. : *Ištar lâ tapallah iqba*, « Ištar dit : Ne crains pas » ; *anaku lâ idî iqabbu*, « s'il dit : Je ne sais pas » ; *annâ mina iqabbu*, « s'il dit : Qu'est-ce que c'est que cela ? » ; *êkiam i nilik iqbusu*, « où irons-nous, lui dirent-ils » ; *šuma abu ana mârišu ul mâri atta iqtabi*, « si un père disait à son fils : Tu n'es pas mon fils », etc. (V. R., 25 = Lois de famille susmentionnées), où l'ordre des mots identiques dans la colonne de gauche suffit déjà à prouver que ce texte « sumérien » n'est qu'une traduction du texte original assy-

rien, et d'autres exemples encore (*wo die gleiche Wortstellung in der linken Spalte allein hinreicht, diesen « sumerischen » Text als eine Rückübertragung des assyr.-semitischen Originaltextes auszuweisen und andere Beispiele mehr*)[1] ».

Cette règle de construction assyrienne, fixée en 1878 et entrée dans le domaine public dès 1889, n'avait nullement besoin d'être dégagée à nouveau du Code d'Hammurabi ; c'était une chose entendue d'avance, une porte ouverte qu'il était inutile d'enfoncer à coups de marteau. L'ordre des mots dans la phrase assyrienne présente le schéma : *sujet-verbe* (ou *verbe-sujet*) *objet* ou par interversion énergique : *sujet-objet-verbe*. La phrase araméenne et hébraïque repose sur la même base. La première grammaire de ces langues l'enseigne, et un extrait détaillé des passages du livre de Daniel dans lesquels le verbe est situé à la fin de la phrase, utile peut-être aux commençants, se trouve déplacée en ce lieu. Pour l'hébreu, M. Müller insiste seulement sur le schéma A, et il déclare exception le schéma B qui est pourtant représenté par de nombreux exemples. Puisqu'on m'oblige à mettre les points sur les *i*, j'en citerai quelques-uns :

מפרי עץ הגן נאכל (Genèse, III, 2).
ואל עפר תשוב (*ibid.*, 19).
צהר תעשה (*ibid.*, VI, 16).
בידכם נתנו (*ibid.*, IX, 2).
בשר בנפשו דמו לא תאכלו (*ibid.*, 4).
את דמכם לנפשותיכם אדרש (*ibid.*, 5).
את קשתי נתתי (*ibid.*, 13).
והנשארים הרה נסו (*ibid.*, XIV, 10).

1. Quelque temps après, M. Delitzsch est retourné au bercail sumériste, mais si l'humeur change, la parole écrite reste. Bien des causes inconnues ont pu amener ce revirement, mais la science n'a rien à y voir. Quand un auteur dit blanc après avoir dit noir, sans seulement essayer de détruire les arguments qu'il avait invoqués en faveur de son jugement antérieur, ne montre-t il pas que les scrupules scientifiques n'ont pas de prise sur lui ? Du reste, en soutenant son caractère d'idéographisme pur, la thèse antisumérienne a été exagérée par M. Delitzsch, en sorte que son adhésion momentanée lui a été plutôt nuisible.

וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (*ibid.*, xv, 14).
ועל פני כל אחיו ישכן (*ibid.*, xvi, 12).
הגוי גם צדיק תהרג (*ibid.*, xx, 4).
בטוב בעיניך שב (*ibid*, 15).
ואת מתך קבר (*ibid.*, xxiii, 15); cf. וקבר מתך (*ibid.*, 18).
וגם לגמליך אשאב (*ibid.*, xxiv, 44).
וגם הגמלים השקתה (*ibid.*, 46).
על פני כל אחיו נפל (*ibid.*, xxv, 18).
ושני לאמים ממעיך יפרדו (*ibid.*, 23).
ודגן ותירש סמכתיו (*ibid.*, xxvii, 37).
אשר יאמר לכם תעשו (*ibid.*, xli, 55).
ואת הארץ תסחרו (*ibid.*, xlii, 34).
ואת בנימין תקחו (*ibid.*, 36).
ואת אחיכם קחו (*ibid.*, xliii, 12).
כי רעה גמלוך (*ibid.*, l, 17).

Jolies exceptions que ces vingt-deux exemples de la construction B, relevés dans le seul livre de la Genèse au cours d'une lecture rapide! Continuer le dépouillement dans les autres livres de la Bible, ce serait une perte inutile de temps. En ce qui concerne l'arabe, le moindre lecteur du Coran se rappelle sans aucun doute les expressions ومما رزقناهم ينفقون et وبالآخرة هم يوقنون, etc. de la seconde Sura; en multiplier les exemples n'est pas nécessaire. Quoi qu'on dise, les quatre langues sémitiques: l'hébreu, l'arabe, l'araméen et l'assyrien mettent en usage le procédé de placer le verbe à la fin de la phrase et de le faire précéder par un complément direct ou indirect, s'il y en a. La mesure seule diffère : l'hébreu et l'arabe en font un usage modéré, l'araméen y recourt fréquemment et l'assyrien le préfère souvent à la construction simple. L'emploi de la formule B se soutient parallèlement à l'extrême sud dans le guěěz et l'amharique; ce dernier emploie exclusivemsnt l'ordre B, tandis que le guěěz, tout en accueillant l'ordre A, admet néanmoins très souvent les interversions. Un tempérament analogue se constate dans toutes les familles linguistiques du monde; cer-

taines langues sœurs montrent une construction très différente et personne ne s'avise d'y trouver une ingérence allophyle.

Pour les esprits complexes, ce phénomène linguistique est trop simple pour qu'il soit vrai. Il leur faut un facteur occulte et ils le trouvent dans le sumérien. La question est transportée dans le domaine ethnologique et leur solution prend l'allure d'un théorème très nuancé : les Arabes, étant des Sémites purs, possèdent A qui est purement sémitique; les Assyro-Babyloniens, qui ont absorbé leurs civilisateurs sumériens, ont emprunté à ceux-ci la construction B, qui est non sémitique; les Araméens et les Hébreux ont fait leur apprentissage syntaxique à la fois chez les Assyriens et chez les Sumériens, dont le sang généreux coulait assez abondamment dans leurs veines. Quant aux Guëëz et aux Amharas, que la muraille arabe a séparés des nobles Sumériens, ils ont emprunté la formule B aux peuples africains, les Bilins, les Agaous, qui la possédaient par hasard. Comment ne pas admirer la profondeur d'une pareille combinaison[1]!

En vérité, ce n'est qu'une série d'assertions dont la principale est fausse, les autres purement arbitraires, sans un commencement de preuve :

Il est faux, archifaux, que les textes dits « sumériens » soient d'origine non sémitique. Le syllabaire cunéiforme a pour base le lexique babylonien, souvent le lexique sémitique en général. Parmi les 107 syllabes simples enregistrées dans mon dernier mémoire (*Le Sumérisme et l'histoire babylonienne*. Paris, 1901, p. 100), j'en extrais une vingtaine ci-après et je mets au défi qui que ce soit d'en contester le caractère babylono-sémitique :

Ab (insc. arch.), « père » ; b. *abu*; sém. (אב(ו.
An, « Dieu céleste » ; b. *Anu*, f. *Antu*, *Anatu*; sém. ענת.
Az, *as*, « guérir » ; b. *asû*; aram. אסא.
Pir, « fruit, produit » ; b. *pir'u*; sém. פרי.

1. Je réitère ici la remarque que j'ai faite sur la nécessité, pour M. Müller, d'expliquer la syntaxe allemande, si isolée dans son milieu, par une influence étrangère primordiale, que ce soit du sumérien ou des langues turco-finnoises. La logique n'est qu'un vain mot si elle n'est pas partout la même.

Bur, « trou, puits » ; b. *buru* ; s. בור.
Gan, « champ entouré d'une haie, jardin » ; b. *ganat* ; s. גן.
Dan, *dun*, « fort, force » ; b. *dannu*, *dunnu*, *danânu*.
Dur, « enceinte, mur d'enceinte » ; b. *dûru* ; s. דור.
El, « pur » ; b. *ellu*, *alâlu* ; aram. חלל ; cf. s. הלל
Il, « élevé » : *ilû*, *elû* ; s. עלי.
Iṣ, *iz*, « arbre, bois » ; b. *iṣu* ; s. עץ.
Qis, *gis*, « bois » ; b. *qîsu* ; aram. קיסא.
Ki, « sol, pays » ; b. *kiu* (inscr. de Suse) ; cf. ar. قاع, pl. قيعان.
Kum, « brûler », b. *kamû*, *kummû* ; h. כוה.
Naq, *nag*, « verser des liquides » ; b. *naqû* ; cf. נקי.
Mah, *muh*, « grand, élevé, élévation » ; b. *mahhu*, *muhhu*.
Saq, *sag*, « sommet, hauteur » ; b. *šaqu*, *šaqû*, *ušaqqû*, *ušišqû*.
Riq, *rig*, « verdure » ; b. *urqu*, thème *urig* ; s. ורק.
Sal, « servante, femme » ; b. *salatu*.
Šê, « blé » ; b. *šeʾu* ; hét. שאה.
Ṣir, « serpent » ; b. *ṣirru* ; cf. s. צרר, צרע.

A ce propos, M. Delitzsch disait que « trois de ces exemples suffisaient pour mettre hors de doute l'origine sémitique du syllabaire babylonien[1] ».

Je reconnais cependant qu'une issue se présente encore au nouveau sumériste. Il nous dira : la fusion des Sumériens avec les Sémites s'est accomplie aussitôt après l'arrivée de ces derniers sur le sol de la Babylonie. Quand le besoin d'une écriture se fit sentir, ils se mirent à deux pour créer le syllabaire[2] !

La thèse susdite est encore insoutenable par une raison suprême à laquelle les profonds ethnologues n'ont pas pensé : avant d'accepter la syntaxe sumérienne, le babylonien a dû s'approprier une grosse partie du lexique sumérien et celui-ci devait également s'enrichir d'expressions babyloniennes ; ils durent, en un mot, former une ou deux langues mixtes. Or, en réalité, le babylonien et le sumérien sont absolument purs de tout mélange

1. *Assyrische Grammatik*, 1889, p. 62.
2. Voir les cas analogues, p. 7, note 2.

linguistique. N'est-ce pas une preuve évidente que le sumérien n'est qu'un système idéographique de la langue sémitique réelle.

Il y a plus, si le nouveau sumériste avait seulement jeté un coup d'œil sur la colonne gauche des paragraphes 5 et 6 des lois dont il cite la traduction d'après Meissner (p. 272), il aurait trouvé une autre preuve également irréfragable de son caractère idéographique :

« § 5. Si la femme hait son mari et lui dit : « Tu n'es pas mon mari », on la jettera dans le fleuve.

« § 6. Si le mari dit à sa femme : « Tu n'es pas ma femme », il payera une demi-mine d'argent. »

Le langage de ce texte, comme tout article de code, est très précis, et les peines infligées diffèrent suivant le sexe des délinquants : la femme est punie de mort, le mari n'est passible que d'une amende. Or, le texte « sumérien » offre dans les deux paragraphes la même expression *dam dam-na-ra*, « *dam* à son *dam* dit » et « tu n'es pas mon *dam* ». Sans la version assyrienne on n'eût jamais pu deviner où il s'agit de l'homme et où il s'agit de la femme. Y a-t-il une langue au monde qui ne sache pas dire mari et femme, époux et épouse? Un système idéographique seul n'en sent pas l'inconvénient. C'est ainsi que l'expression *hidâti u rišati*, « joie et allégresse », est exprimée par le même signe : *hul hul-bi*, mot à mot « joie joie deux ». Notez la façon de rendre la conjonction « et ».

Passons enfin à la seconde partie de l'ancienne objection réchauffée hâtivement par M. Müller et formulée comme il suit : « L'assyrien place de petites phrases dépendantes avant le verbe « dire »; voilà donc une construction contraire au génie sémitique. » Il est tellement sûr de l'affaire que, pour achever ma confusion, il prend la peine de citer (p. 342, note) un exemple agaou ainsi construit : « Que dois-je voir? leur demanda le roi » (*Was soll ich sehen, fragte sie der König*), et il ajoute aussitôt : « En sémitique, cela devrait être : « Alors le roi leur demanda : Que dois-je voir ? » (*Im semitischen müsste es heissen : Da fragte sie der König : Was soll ich sehen?*). Le verbe est placé à la fin, comme en amharique, et non pas en tête, comme dans le paléo-sémitique (*Das Ver-*

bum wird an des Ende gestallt wie im Amarischen, nicht an die Spitze wie im Altsemitischen). » La valeur de cette étonnante assertion peut être appréciée par les exemples hébraïques que voici :

צא תאמר לו (Isaïe, XXX, 2), « sors! lui diras-tu ».

למה לי רב זבחיכם יאמר יהוה (*ibid.*, I, 11), « à quoi me sert la multitude de vos sacrifices, dit Yahwé ».

לכו נא ונוכחה יאמר יהוה (*ibid.*), « allons donc discuter ensemble, dit Yahwé ».

עתה אקום יאמר יהוה (*ibid.*, XXXII, 10), « je me lèverai maintenant, dit Yahwé ».

נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם (*ibid.*, XL, 1), « consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu ».

ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש (*ibid.*, 25), « à qui donc me comparez-vous (comme si) je pouvais ressembler (à un autre), dit le Saint ».

קרבו ריבכם יאמר יהוה (*ibid.*, XLI, 21 *a*), « présentez votre plainte, dit Yahwé ».

הגישו עצמותיכם יאמר מלך יעקב (*ibid.* 21*b*), « exposez vos arguments, dit le roi de Jacob ».

רע רע יאמר הקונה (Proverbes, XX, 14), « c'est mauvais, c'est mauvais, dit l'acheteur ».

אכול ושתה יאמר לך (*ibid.*, XXIII, 7), « mange et bois, te dira-t-il ».

ואם חי יהוה יאמרו (Jérémie, V, 2), « et si : « Vive Yahwé ! disent-ils (= s'ils disent : « Vive Yahwé!) ».

De la part du traducteur du Code Hammurabi en hébreu, c'est vraiment un comble!

Cela suffit pour établir le πρότον ψεύδος de la thèse sumériste[1].

Comme arbitraire et dénuée de toute valeur doit être considérée encore l'affirmation que les Hébreux ou Abrahamides sont un mélange de Sémites et de Sumériens[2]. C'est un sub-

1. D. H. Müller, *Die Wortfolge bei Hammurabi und die sumerische Frage* (extrait), p. 339, appréhende d'ouvrir les écluses du déluge sumérien. Qu'il se rassure donc. Mais quand on craint d'être mouillé, on fait bien de rester chez soi.

2. *Die Wortfolge bei Hammurabi und die sumerische Frache*, (extrait), p. 339. Ce passage embarrassé et plein de réticences vaut la

terfuge inventé tout d'une pièce, afin de conserver une teinte sémitique aux lois de Moïse et d'Hammurabi que j'ai revendiquées pour la civilisation sumérienne si les Sumériens, selon la thèse de M. Müller, ont pu passer aux Sémites jusqu'à la syntaxe de leur langue.

Mais de qui les Arabes ont-ils appris à placer le verbe après son complément? M. Müller a oublié, et pour cause, de nous le dire.

En ce qui concerne les langues sémitiques de l'Afrique, le guěěz et l'amharique, on invente une autre guitare. Leur syntaxe, affirme-t-on, a subi l'influence de la langue agaou, langue dont le lexique est plus qu'à moitié tiré du guěěz. Pour la syntaxe, les Sémites ne peuvent qu'emprunter, même à des peuples inférieurs. Il faut que nous le croyions sur parole. Cependant on est curieux de connaître quelques phrases agaou dont l'amharique aurait copié la construction. Nous nous contenterons de peu. En effet, on n'en cite que deux exemples :

Ku dân, « ton frère »; en sémitique, « frère ton ».

Ku źân adarâ, « ton frère seigneur »; en sémitique, « le seigneur de ton frère ».

M. Müller n'en donne pas la traduction amharique; s'il l'avait essayée, il aurait vu que ces comparaisons clochent :

Les *préfixes* possessifs agaou *yi*, *ku*, *ni*, etc., correspondent aux *suffixes* possessifs amhariques *ié*, *h*, *u*; des *préfixes* possessifs n'existent absolument pas en amharique, ni dans aucune autre langue sémitique. J'ai peine à concevoir comment

peine d'être reproduit : « D'où dérivent les « lois » ? Sont-elles d'origine sémitique? Ou ont-elles été reçues des Sumériens? C'est ce que nous ne pouvons décider sur la base des matériaux présents (doutes tardifs après les avoir tambourinés sur tous les toits comme des lois sémitiques *primordiales !*). Je tiens pour vraisemblable qu'il y a là dedans l'expression de l'ancien droit sémitique (comment peut-on le distinguer, faute d'informations?), mais qu'il a été d'abord mis par écrit par des scribes sumériens (des Sumériens qui mettent par écrit des lois sémitiques? Quels phénix !), ou du moins en écriture sumérienne (des Sémites qui rédigent leurs lois primordiales dans une écriture étrangère, n'est-ce pas un *crescendo?*) ; de là, la syntaxe non sémitique (!) qui s'est conservée le plus longtemps et à l'état le plus pur dans les lois et les documents juridiques. »

un savant du rang de M. Müller a pu faire supposer le contraire.

Son erreur doit venir de cette considération superficielle que les composés *yâñê*, *yanta*, *yarsû*, etc., se placent toujours avant les noms qu'ils déterminent. On dit ainsi *yañê wandĕm*, *yanta wandĕm*, *yarsû wandĕm*, etc., « mien frère, tien frère, sien frère ». En guĕĕz, proportion gardée, les pronoms relatifs et démonstratifs se placent régulièrement avant le nom : *zĕ-maṣḥaf*, « ce livre »; *wĕĕtu bêt*, « cette maison »; *yĕĕti mĕdĕr*, « ce pays »; *kiyâhâ mĕdĕr*, « ce même pays »; *ĕklil za-warq* et *za-warq ĕklil*, « une couronne d'or »; *ĕntiahomu ḥèywat*, « leur vie », et avec des prépositions : *bazĕ-maṣḥaf*, « dans ce livre »; *ĕmyĕĕti mĕdĕr*, « de ce pays », etc. Ces tournures d'expressions sont communes aux dialectes éthiopiens, mais l'agaou est même incapable d'imiter le jeu des composés prépositifs *yañê*, *yanta*, *yarsû*, pour cette raison souveraine que cette catégorie de prépositions lui est absolument inconnue.

La seconde comparaison se complique d'une nouvelle erreur. La construction agaou *ku dân adara*, calquée en amharique, même en employant le relatif *yanta*, produirait la forme inintelligible *yanta wandĕm giêtâ*, « tien frère, seigneur ». Pour exprimer l'idée de « le seigneur de ton frère » il est indispensable de dire : *ya-wandĕm-ĕh guiêtâ*, et, de son côté, cette locution défie toute imitation en agaou.

M. Müller a trouvé convenable de m'opposer un sentiment émis par mes excellents amis Nöldeke et Prætorius, il y a plus de vingt ans, tendant à attribuer ces traits guĕĕz-amhariques à une influence africaine. Est-il donc si sûr que, dans l'état actuel de la philologie hamitique, ces éminents savants persistent encore dans leur ancienne opinion? En tout cas, je trouve étrange qu'au lieu d'apporter des arguments personnels, on ait l'air de poser ce dilemme singulier : Rendez-vous ou vous froisserez les anciennes amitiés qui vous sont chères. Heureusement, cette fois je puis être tranquille, car de telles susceptibilités n'ont pas de prise sur eux.

Ce n'est pas assez. M. Müller n'hésite pas à me faire dire que j'ai fait la *découverte* que le guĕĕz et l'amharique vont plus

loin que les langues du nord dans cette voie. J'invite M. Müller à vérifier si le mot *découverte* ne foisonne pas dans ses écrits ; il est absent des miens. Depuis que je m'occupe d'orientalisme, je n'ai fait, même en cas de succès, que des trouvailles plus ou moins vraisemblables, jamais je n'ai prétendu avoir fait des *découvertes*.

Quant à l'insinuation que c'est à lui que j'ai emprunté la remarque relative à la syntaxe guěěz-amharique, je dirai simplement qu'au moyen de ces deux langues j'ai été mon propre interprète pendant mon voyage en Abyssinie (1866-1867), que, pendant ce temps, j'ai entendu parler l'agaou par les Falachas et leurs voisins, et que, dans mes *Prières des Falachas* (Paris, 1877), j'ai donné avec traduction hébraïque quelques versets d'hymnes liturgiques en agaou, dont je me contente de citer un seul qui contient justement le pronom de la seconde personne ramené à la rescousse par mon savant opposant :

1 2 3 4 5 6 7
Y-*edera* KI-*wayna*-LI YE-*wina*.

« Mon Seigneur (= Adonaï), couvre-moi de ton ombre. »

La nécessité de faire un apprentissage tardif au sujet des trois langues en question ne paraîtra plus, je l'espère, aussi urgente que M. Müller a l'air de le croire.

Il est utile d'ajouter que, comparativement à l'agaou, cette tournure serait en guěěz :

2 1 5 4 2 7 6
Egziĕ-ya BA-*ṣelâtot*-KA *kĕdĕn*-ĔNI.

Et en amharique :

2 1 5 4 2 7 6
Guêta-YÊ BA-*ṣelâtot*-EH *kĕdĕn*-ĔÑ.

On ne construira pas autrement en hébreu :

Adonâ-Y BE-*ṣille*-KA *hastir*-ÈNI.

Cf. Psaumes, XVI, 8; XXXVI, 8; Isaïe, XLIV, 2; LI, 16.

Nous sommes loin de la construction agaou !

Notre étonnement se prolonge d'ailleurs. Pour appuyer le sens de « après que, pendant que », etc., qu'il revendique pour la particule assyrienne *ma*, il cite entre autres les phrases assyriennes suivantes :

Ereš-kigal pâśa ipušma iqabbi.
Ereš kigal limurkama ina panika lihdû.
Amahhaṣ sippuma ušabalkat (iṣ) dalâti.

Qu'il traduit sans broncher :

« Le portier, après avoir ouvert sa bouche, dit (*nachdem der Pförtner seinen Mund auf that spricht er*).

« Qu'Éreš-Kigal te voie et, après t'avoir vu, qu'elle se réjouisse de toi (*E. möge dich sehen und nachdem sie dich geshen sich vor dir freuen*).

« Aussitôt que j'aurai brisé le seuil, je déplacerai les battants de la porte (*sobald ich die Schwelle zerschlage, verrücke ich die Flügelthüren*) ».

Cette phraséologie est peut-être très élégante dans les hautes sphères de Candide[1]; dans notre bas monde on dit prosaïquement :

« Le portier ouvrit la bouche et dit.

« Qu'Ériškigal te voie et se réjouisse de toi (= de ta présence).

« Je mettrai en pièces le seuil et je déplacerai les battants de la porte. »

Dans ces cas, comme dans beaucoup d'autres, la conjonction *ma* ne sert qu'à relever l'importance du mot auquel elle est attachée[2].

La tendance à systématiser les petits faits, après les avoir grossis outre mesure, est un procédé qui mène rarement au but.

J. Halévy.

1. Tout aussi stupéfiante est la façon dont M. Müller explique l'épithète *amel assinnu*, selon lui = « homme bimorphe » (*Zwittergestalt*) qui désigne le messager des dieux auprès de la déesse du Šéol, pour qu'elle relâche Ištar descendue aux enfers ; « Le messager des dieux ne pouvait pas arriver dans le monde souterrain; il a donc dû être créé bimorphe, être dont on ne savait pas où il appartenait (!). Cet être pouvait tromper facilement (!) le royaume des ténèbres. Mais, afin de désigner cet être comme appartenant au monde de la lumière, Ea le nomma « Rejeton de la lumière » (*Lichtsprossen*)! ». Le sagace interprète a oublié que la déesse infernale applique elle-même ce nom au messager; qui a donc été trompé ?

2. M. Müller reconnait dans une note la fréquence de ce cas ; tout revient donc en somme au ו hébreu, qui rend parfois l'idée de « pendant que, parce que », etc.

BIBLIOGRAPHIE

Comte de Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*. Ier volume. *Hadramoût*. Librairie et imprimerie (ci-devant) E. J. Brill. Leide, 1901. — Clément Huart, *Le Livre de la création et de l'histoire de Motahhar ben Tahir el-Maqdisi, attribué à Abou-Zeid Ahmed Sahi el-Balkhi*. Tome IIIe. Publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople. Paris. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte. 1903.

Les parlers populaires, longtemps négligés et traités comme de simples corruptions des formes classiques, préoccupent aujourd'hui très sérieusement la science du langage. La dialectologie arabe a largement profité de ce revirement, surtout dans les contrées soumises à l'influence européenne. Ces vastes recherches, qui exigent à la fois une connaissance parfaite de la littérature classique, une finesse extraordinaire de sensibilité acoustique, une avidité de s'informer que rien ne rebute, et finalement un talent remarquable de coordonner les notes éparses prises à diverses occasions, dans un cadre homogène, sans leur laisser perdre la fraîcheur de l'improvisation émanée de gens illettrés et menant la vie nomade, ces recherches, M. le comte de Landberg les poursuit depuis trente ans avec une ténacité infatigable, encouragé par la conscience de faire une œuvre utile. Inaugurés pendant un séjour dans la bourgade syrienne de Saïda, les *Arabica* de M. de Landberg poursuivirent leur succès grandissant en pénétrant dans l'intérieur de la péninsule pour aboutir au Yémen oriental et au Hadramout. L'ouvrage annoncé ci-dessus nous révèle un dialecte arabe presque pas exploré jusqu'à présent, au moyen de textes recueillis à Aden de la bouche des indigènes qui les ont expliqués eux-mêmes. Les poésies sont transcrites d'après la manière dont on les a chantées ou scandées. Les morceaux en prose concernent la description de divers industriels et des outils qu'ils emploient : le marchand, le fabricant d'outres (*el-hazzâm* ou *el-kharrâz*), le laboureur, le puiseur d'eau, le courtier, le menuisier, le forgeron, le chamelier, le boucher, l'écrivain, le maître-maçon, l'indigoterie, la circoncision des deux sexes, le barbier. Des récits relatifs au tombeau de Houd et au puits de Barhoût, ainsi qu'une recherche consacrée au verbe شرع, complètent la série. Mais c'est le commentaire qu'il faut lire d'un bout à l'autre pour se faire une idée de la mine abondante à exploiter au profit de la connaissance des langues sémitiques en général. Malgré le manque d'espace, je ne puis m'empêcher de mentionner trois faits entre cinquante autres non moins importants. Il n'y a pas encore longtemps, on affirmait que la vocalisation des préfixes pronominaux avec *i* était propre aux langues du nord; les textes nouveaux montrent qu'elle est presque coutumière dans les dialectes de l'Arabie du Sud ; la position du verbe après le complément

(par exemple : *En-naum min el-aᶜyân ǵennab*, « le sommeil s'est retiré de mes yeux », p. 25, *passim*); le mot *waṣar*, « enclos », répondant à l'assyrien *uṣurtu*, etc., etc. Le glossaire et l'index qui terminent l'ouvrage en facilitent l'usage pratique et abondent en remarques instructives.

M. Clément Huart est déjà au IIIᵉ volume de sa publication du *Livre de la création*, attribué jadis à Aboû Zeid el Balkhî, mais appartenant en réalité à Moṭahhar ben Ṭahir el-Maqdisî. Cette provenance, établie par le savant éditeur, est maintenant un fait indubitable. Il y a fort peu d'histoire dans les légendes relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament, ainsi que dans celles tirées des écrits apocryphes. Il y règne une chronologie désolante suivant les errements du Coran. Ce sont de pures inventions d'exégètes aux abois, s'appuyant sur les mentions rapides et confuses de ce livre de fonds. Pour les légendes concernant les anciens Arabes, les conteurs musulmans dépendent également de la Bible, dont ils ont tiré la plupart des noms de tribus et de personnages antiques, après leur avoir fait subir les altérations les plus énormes. Sur l'histoire du Yémen, quelques noms et événements de la dernière époque surnagent dans l'océan chaotique des fables insensées. Pour la Perse, enfin, les auteurs musulmans se sont généralement laissé guider par leurs maîtres iraniens, qui ne possèdaient plus que quelques romans historiques puisés dans la littérature pehlevie de l'époque des Sassanides, littérature pleine de fausses notions des derniers Arsacides et ignorant tout à fait, non seulemement la dynastie des Achéménides, mais aussi l'histoire d'Alexandre et des premiers princes arsacides. Toutes ces compilations pénibles, ramassées au hasard des rencontres, rarement animées d'un souffle épique, si ce n'est à propos de certains personnages exceptionnels, ne sont le résultat d'aucun souvenir national, d'aucune réminiscence vivante conservée par la curiosité populaire. Voilà la leçon inappréciable que nous donnent les intéressants volumes que nous devons à l'infatigable arabisant. Si, après avoir étudié les innombrables contes qu'ils renferment, on parle encore du prétendu rôle évolu à la tradition populaire, c'est qu'on voudra s'aveugler de propos délibéré. Ces deux mots hurlent ensemble : le peuple proprement dit ne se soucie pas de son passé s'il n'y est pas attiré par des œuvres littéraires qui ont su gagner l'estime de la classe dominante, parce qu'elles sont l'expression de son propre idéal. C'est le principe que j'ai toujours opposé aux affirmations d'une certaine critique, suivant laquelle les légendes populaires seraient, au contraire, la source des légendes écrites. Le peuple crée des proverbes et invente des fables et des contes, les notions historiques et religieuses sortent des bornes de ses préoccupations et de ses tendances; cette espèce de tradition orale n'existe pas.

Dr. Siegfried Galliner, *Saadia Al-fajjumi's arabische Psalmübersetzung und Commentar* (Psalm 73-89). — Dr. Moses Friedländer, *Die Veränderlichkeit der Namen in den Stammlisten der Bücher der Chronik*. Berlin, M. Poppelauer, 1903.

Les ouvrages du célèbre Gaon Saᶜadia ont été publiés en grande partie vers la fin du dernier siècle; M. le docteur Siegfried Galliner enrichit cette série par la publication d'un fragment contenant la traduction et le commentaire des psaumes 73-89 du même auteur, texte et traduction allemande. Le commentaire explique soigneusement les significations, parfois étranges, attribuées à certains mots. Ainsi כסה (Ps. LXXXI, 4) est traduit « sacrifice » parce qu'en araméen נכס signifie « immoler »; sauf quelques fautes d'impression, l'édition est bien faite et la traduction très exacte.

Une étude spéciale sur les généalogies de l'Ancien Testament est un désiratum que M. le docteur M. Friedländer se propose de combler dans des monographies successives. La première, que j'ai sous les yeux, inaugure bien ces recherches intéressantes. Elle est consacrée aux variations des noms propres dans les listes généalogiques des livres des Chroniques. Menée avec prudence et connaissance du sujet, elle nous livre des résultats très satisfaisants : plusieurs noms identiques revêtent parfois des formes diverses pour des raisons que le savant auteur cherche à déterminer. Il montre, de plus, que la similitude du sens y joue également un rôle efficace. M. Friedländer se rencontre ici, sans le savoir, avec l'opinion que j'ai soutenue sur le même sujet il y a une quinzaine d'années. Comme moi, il admet l'identité des noms de la famille lévite הודיה (Es., II, 40) et יהודה (*ibid.*, III, 9, *passim*), mais il aurait pu ajouter que le lévite dont il est question dans Juges, XVII, 7 était de la même famille, ממשפחת יהודה, mots invoqués par la critique graficnne pour prouver l'origine éclectique des lévites[1]. J'ai aussi établi l'influence de la synonymie au moyen de plusieurs noms propres de la toponymie d'Isaïe, X, 28-31[2], phénomène que j'ai encore constaté en assyrien et en mandéen. Je suis donc d'accord sur la légitimité de sa méthode et je me réjouis de son succès.

Les titres des psaumes présentent d'étranges énigmes. En dehors de l'expression d'appartenance לדוד, לאסף, לבני קרח, לאיתן האזרחי, לידותון (ou להימן), accompagnée de מזמור ou de mots moins clairs שיר, מכתם ou משכיל, un grand nombre de psaumes commencent par לַמְנַצֵּחַ, « au chef d'orchestre », parallèlement à des indications d'auteur assez vagues, et souvent complétées par des termes tout à fait obscurs, tels que אל הנהילות, על השמינית, על הגתית, על מות לַבֵּן, etc., formant ainsi un double titre dont l'utilité ne s'aperçoit pas. M. Thirtle, invoquant l'exemple fourni par Habacuc, III, 19, où

1. *Revue des Études juives* (1890), p. 212-214.
2. *Recherches bibliques*. Tome Ier, p. 310 (Paris, 1895).

les mots למנצח בנגינותי terminent le psaume, émet l'avis que dans le psautier de même, למנצח et ses dépendants appartiennent également au psaume précédent, dont ils forment la fin. De telle sorte, les doubles titres disparaissent. La supposition que le déplacement soit dû à l'erreur d'anciens scribes, étant dans les accidents ordinaires de la transmission du texte biblique, je la reconnais comme très légitime, du moins jusqu'à plus ample informé. La note voudrait dire que le psaume précédent a été transmis au chef d'orchestre pour être chanté par le chœur du temple. Plus difficile à admettre est que השמינית, « the eighth », désigne le chœur des hommes, opposé à עַלָּמוֹת, « le chœur des jeunes femmes », que שושנים et הַגִּתִּית (lu הַגִּתּוֹת, « wine presses ») ou הַנְּחִילוֹת (lu הַנְּחָלוֹת, « inheritences ») se rapportent respectivement aux deux époques de l'année, le printemps et l'automne, où l'on célébrait les fêtes de Pâque et des tabernacles en commémoration de la sortie d'Égypte et de la prise de possession de la Palestine. מחולת ponctué מָחוֹלֹת peut signifier « danses », mais ne peut-il pas rappeler, si l'on veut, les musiciens-poètes בני מָחוֹל (I Rois, v, 11)? En éthiopien *maḥalêt* signifie « chant », que peut-on en tirer? Je ne comprends pas comment on peut trouver dans אילת השחר et מכתם אלם רחקים une allusion à David ou à son histoire. La teneur des textes accompagnés de ces sigles n'a, à une lecture à tête reposée, aucune connexion réelle avec le titre qui y est appliqué[1]. Sur ce sujet, le savant auteur s'est laissé entrainer par la théologie : ne pouvant plus voir dans le psautier l'œuvre de David, il multiplie les allusions à ses actes et à ses qualités « for the confirmation of faith, hope and love of all who, in studying the Psalms or the other Scriptures, seek to by occupied, in heart and mind, with David's Son and David's Lord ».

Une bonne introduction dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament a manqué jusqu'à présent en langue française; M. L.-E.-Tony André, professeur de théologie à Florence, y pourvoit par un ouvrage intéressant. L'exposé des matières a le mérite de résumer avec une clarté parfaite tout ce que l'exégèse ancienne et moderne a fourni, non seulement en ce qui concerne l'étendue

1. Le psaume LXVIII (*śosannîm*) contient des allusions au séjour du désert, mais pas une seule à la sortie d'Egypte; il appartiendrait donc à la fête d'automne (*guittît*); ps. XLIV, qui se caractérise par la même absence et ne parle que de l'occupation de la terre sainte, devrait être marqué *Nebaloth*. L'idée de voir dans *śosannîm ʿéduth* le symbole de la seconde Pâque prescrite pour ceux qui étaient empêchés de célébrer la première, ainsi que l'application des psaumes LIX et LXXIX, m'est absolument inconcevable. Les psaumes soi-disant appropriés à la fête des Tabernacles protestent contre une telle violence. Le plus topique de la série est la révélation que la belle description du rôle évolu à l'homme au milieu de la création enchanteresse et prodigieuse à la fois, aurait pour but de célébrer, durant cette dernière fête, la victoire remportée par le jeune David sur le formidable géant Goliath, champion des Philistins!

et le caractère général de cette littérature repoussée du canon biblique par les juifs et les protestants, mais aussi une appréciation historique et exégétique de chacun de ces écrits. Je le recommande avec plaisir à la faveur publique des milieux de langue française. Nous partageons ses préférences pour le Ier livre des Machabées si sobre, si mesuré. Mais, nous estimons peu juste la sortie suivante contre l'ancienne historiographie hébraïque : « Nous ne trouvons pas davantage ces sauvages imprécations contre les ennemis, qui froissent nos sentiments et nous font sentir combien grande est la différence entre le Dieu vengeur des Israélites et le Dieu de l'amour du Christ. » Les préjugés théologiques pèsent malheureusement sur les esprits les plus élevés. Le Dieu d'Israël, inexorable dans le combat contre l'ennemi de son peuple, dont il est le seul protecteur, laisse au moins tranquille le reste de l'humanité, bien qu'il en soit méconnu. Est-ce également le cas du Dieu de l'Évangile ? Le savant auteur s'édifiera facilement en parcourant des yeux les logia de Matthieu, III, 12; X, 14-15; XXII, 11-14, et cent autres sentences du même esprit. Les rêves rouges de l'Apocalypse de saint Jean en complèteront la répugnante série.

Dr. Alois Mausil, *Sieben samaritanische Inschriften aus Damaskus*, mit 7 Abbildungen im Text. — Le même, *La topographie de Moab*. Wien, 1903. — The Rev. Albert Löwy, *A critical Examination of the so called Moabite Inscription in the Louvre*. Third issue revised and amended. London, 1903. — P. K. Kokovtzoff, *Une nouvelle inscription araméenne de Palmyre* (en russe). Sofia, 1903.

Une communauté samaritaine a existé à Damas jusque vers la fin du moyen âge. Les inscriptions trouvées par M. Mausil viennent de la synagogue. Ce sont des péricopes du Pentateuque écrits en abrégé pour faciliter la récitation des fidèles.

L'annonce de publier prochainement une description détaillée du pays de Moab, accompagnée d'une carte topographique, attire l'intérêt général par les nombreuses identifications de localités mentionnées dans la Bible et dans les sources chrétiennes. Nos remerciements anticipés à M. le docteur Mausil.

Le Révérend A. Löwy a fait paraître une troisième édition de son ancienne thèse concernant l'inauthenticité de la fameuse inscription de Mêša, conservée au Louvre. Le savant hébraisant aurait dû mieux apprécier le témoignage paléographique. Les raisons linguistiques seules ne suffisent point; le sentiment personnel y joue souvent un mauvais tour au critique. Le parallèle כי־רקי, loin d'être « absurde », est mis précisément dans la bouche d'une femme moabite dans *Ruth*, II, 13. Cf. Genèse, XXIX, 12; Josué, II, 9, *passim*.

Nous connaissons depuis longtemps la compétence épigraphique de M. Paul Kokovtsoff. Son récent travail sur quelques nouvelles inscriptions palmyréniennes se recommande par ses solides qualités

Transcription, traduction et commentaire sont d'une rare exactitude et ne laissent place à une ombre de doute. Très heureuse, la lecture רחק f. רחקת au lieu de l'habituelle רחם f. רחמת, nous révèle pour la première fois le verbe signifiant « céder, concéder » (une partie de son bien immobilier). Puissions-nous avoir souvent de telles contributions !

Leo Reinisch, *Der Dschäbärtidialekt der Somalisprache*. Wien, 1904. — Dr. Hugo Duensig, *Ein Brief des abessinischen Königs Asnaf Sagad (Claudius) an Papst Paulus III aus dem Jahre 1541* (Extrait des *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*), 1904. Heft I.

Après avoir achevé les grands travaux sur le somali commun, M. Leo Reinisch complète nos connaissances par un nouveau travail sur un dialecte presque ignoré de cette langue, le djäbärti. Et c'est toujours la méthode sûre d'elle-même, la lucidité de l'exposition qui attire, le délicat discernement entre le principal et le secondaire, qui retient l'attention du lecteur le plus avare de son temps. L'esquisse grammaticale, forcément restreinte par l'insuffisance des matériaux, est illustrée par un certain nombre de textes rendus accessibles grâce au vocabulaire dont les gloses rappellent les formes de l'idiome général, voire même les origines lointaines. Comme faits syntaxiques, il convient de noter les deux phrases suivantes : *Ay ḍamay biógay*, « qui a bu mon eau? », et *hâ i ga'in-in Dâfêd*, « ne m'amène pas à Dafêd ». Elles montrent que l'ordre des mots varie souvent dans les langues hamitiques. La première peut être rendue verbalement en hébreu *mi šâthâ eth mêmai?* le complément venant après le verbe, construction que certains ont proclamée, à tort, purement sémitique.

En publiant la lettre du roi abyssinien Asnaf Sagad (Claudius) au pape Paul III, M. Duensing éclaircit les relations qui s'établirent entre le Saint-Siège et l'Abyssinie en 1541, à la suite des attaques réitérées des Arabes contre l'Abyssinie. Dans sa détresse, Claudius sollicita le secours de la papauté. L'impulsion vint de la part de Jean Bermudez, qui espérait convertir le roi au catholicisme et être nommé évêque. Comme une partie de la flotte portugaise se trouvait peu après à Massoua, Claudius s'adressa en même temps aux Portugais et obtint d'eux un contingent qui le délivra des Musulmans. Les moyens employés par Bermudez pour arriver à ses fins sont pleinement éclairés. C'est à tort qu'on a donné le titre d'évêque à ce personnage. Claudius ne lui a jamais fait la promesse de changer de religion. Ces recherches sont conduites avec beaucoup de sagacité et les dates établies par un grand nombre de témoignages.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Mourin, [illegible] Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Michée.

(*Suite.*)

CHAPITRE III (III, 1-12; IV, 8-10)

Admonestation aux chefs et aux juges. — Méconnaissance de la justice. — Exactions contre les orphelins et les veuves. — Spoliation inique du peuple. — Yahwé ne se laissera pas fléchir par leurs prières. — Exhortations aux faux prophètes. — Leur hypocrisie et leur intolérance. — Évanouissement de leur prestige. — Le vrai prophète est poussé par l'esprit de Yahwé pour annoncer les péchés du peuple. — Résumé du discours. — La corruption s'étend à toutes les classes de la nation. — Elle se croit pourtant sûre de la protection de Yahwé. — Destruction radicale de Jérusalem et du temple. — Conservation de la dynastie jérusalémite. — Exil en Babylonie. — Délivrance immédiate.

1. Je dis (encore) : Écoutez donc, chefs de Jacob, juges d'Israël ! N'est-ce pas à vous de connaître le droit?

2. (Malheur à) ceux qui haïssent le bien et aiment le mal, qui volent la peau de dessus ses orphelins, la chair de dessus ses veuves!

3. Qui ont dévoré la chair de mon peuple, dépouillé la peau de dessus leur corps, vidé leurs os et découpé comme la chair mise dans la marmite, comme la viande (mise) dans une casserole à jus.

4. Alors (= la catastrophe arrivée), ils crieront vers

Yahwé, mais il ne leur répondra pas, il cachera sa face d'eux à ce moment, parce qu'ils n'ont cessé de faire le mal.

***

5. Ainsi dit Yahwé aux prophètes qui trompent mon peuple, qui mordent à coups de dents et (néanmoins) proclament la paix, et si quelqu'un ne leur met rien dans la bouche, ils lui déclarent la guerre.

6. A cause de cela, vous aurez la nuit au lieu de visions, les ténèbres au lieu de divinations; le soleil se couchera pour (ces) prophètes, le jour s'assombrira pour eux.

7. Les voyants rougiront, les devins blêmiront, tous se voileront la face jusqu'à la moustache, car ils ne recevront aucune réponse (de la part) d'Élohîm.

8. Quant à moi, je suis plein de force (émanant) de l'esprit de Yahwé; j'ai (pour moi) le droit et le courage d'annoncer à Jacob ses forfaits, à Israël ses péchés.

***

9. Écoutez donc ceci, chefs de la maison d'Israël! qui détestez la justice et faites fléchir tout ce qui est droit;

10. Qui construisez Sion au moyen de sang, Jérusalem par l'iniquité;

11. (Ville) dont les chefs prononcent des sentences après avoir reçu des dons corrupteurs, où les prêtres enseignent pour un prix convenu, où les prophètes font de la divination pour de l'argent, tout en s'appuyant sur Yahwé, en disant: Est-ce que Yahwé n'est pas au milieu de nous? Aucun mal ne peut nous arriver.

12. Donc, à cause de vous, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de ruines, et la montagne du temple une colline de broussailles.

***

IV, 8. Et toi Midgal-ᶜEder (« tour de troupeaux »), citadelle de la fille de Sion, vers toi viendra sans faute la première domination, la royauté de la fille de Jérusalem.

9. Maintenant pourquoi pousses-tu des cris plaintifs? Est-ce que le roi n'est pas au milieu de toi? Ton conseiller a-t-il dis-

paru? Pourquoi donc es-tu prise de tremblements comme une femme qui enfante?

10. Tremble et gémis, fille de Sion, comme une femme qui enfante! Car maintenant tu sortiras de la ville et tu demeureras dans les champs, et tu viendras même jusqu'à Babel. C'est là que tu seras sauvée; là, Yahwé te délivrera de la main de tes ennemis.

COMMENTAIRE

1. ואמר, « et je dis (encore) », indique que le prophète tient à reprendre en gros le sujet de son discours précédent, naturellement, en variant les expressions et en projetant plus de clarté sur des détails trop rapidement présentés. Ceci est d'une importance considérable pour l'intelligence du morceau entier et ne mérite nullement le dédain qu'en témoigne M. Wellhausen, qui le supprime dans sa traduction. Le prétexte allégué est ceci: « Par ואמר naît l'apparence comme si ce morceau était la continuation du précédent. Cette apparence trompe; le vrai commencement est שמעו נא וגו', répété littéralement au v. 9. » La préoccupation est purement formelle et néglige entièrement le sujet intrinsèque qui se relie d'autant plus à la prédication du chapitre II qu'il en est l'interprétation indispensable.

A lire יעקב [בית] ראשי, comme au verset 9.

קצין, « juge » (ar. قاضى), « conducteur, directeur ». Ce titre figure pour la première fois chez Michée (cf. v, 9), puis deux fois chez Isaïe (I, 10; III, 6, 7; XXII, 3).

En qualité de juges et de directeurs vous devez (עליכם) connaître les règles de la justice (את המשפט) pour les pratiquer en toute occasion, mais vous faites absolument le contraire.

2. Vous n'êtes que les ennemis du bien et les amis du mal (רע ou רעה). Pour la commodité de la traduction j'ai ajouté « malheur à » (= הוי) entre parenthèses.

La seconde partie du verset גזלי עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם comporte un double défaut rédactionnel: le sujet des suffixes הם— et ם— manque de sujet, puis les mêmes mots se répètent au verset suivant. Faut-il conclure

que 2 *b* n'est pas authentique (W.)? Je le crois d'autant moins que 2 *a* est trop court pour former un verset. Tout ce qu'il est permis de soupçonner, c'est que la phrase a subi des altérations. Une réflexion pourra peut être nous aider à la rétablir. En nous laissant guider par la teneur de II, 9, où nous avons trouvé le reproche de spolier les veuves et les orphelins jusqu'à les laisser sans abri, l'idée nous vient que notre passage pourrait contenir une variante de la même proposition. J'incline donc à lire ג׳ ע׳ מעל יְתֹמִ[ם] ושארם מעל אלמנות, « qui volent la peau de dessus les orphelins, la chair de dessus les veuves ». On conviendra, j'espère, que les erreurs supposées n'exagèrent pas trop les négligences coutumières des scribes, surtout en ce lieu, où ils ont pu être égarés par la ressemblance avec le verset suivant. L'expression d'Isaïe, IX, 2, להיות אלמנות שללם ואת־יתמים יבזו semble empruntée à notre passage.

3. Reprise de II, 2, relativement à la façon indigne dont la bourgeoisie est pressurée par ses chefs. Le reste du peuple est à forte raison traité encore plus cruellement, car ils voient en lui une matière à exploitation inépuisable. Le considérant comme leur proie, ils en dévorent la chair, arrachent la peau, cassent les os pour en retirer la moelle, et mettent à part (ופרשו ou ופרשו) le reste de la viande (מִשְׁאֵר pour כאשר) dans des marmites (בסיר) et dans des casseroles (בתוך קלחת). Pour פרש, cf. Ézéchiel, XVII, 21; XXXIV, 12.

Le jugement de M. Wellhausen que cette dernière phrase contient une grossière et oblique exposition (*enthält eine plumpe und schiefe Ausführung*) de la façon de parler précédente est très crâne, mais sujet à caution; aucune raison ne milite contre son authenticité.

4. אז se réfère au moment de la catastrophe annoncée II, 3, 4, 10, indiquée par le parallélisme בעת ההיא. Alors il sera trop tard : Yahwé n'écoutera plus leurs prières et détournera sa face d'eux afin d'empêcher tout mouvement de pitié à leur égard.

כאשר a ici le sens de יען אשר.

5. Amplification de II, 8. Il y a été fait mention des entraves que le vrai prophète subit de la part des hautes classes. Or, la plupart du temps, cette opposition vient des faux prophètes qui égarent le peuple en l'assurant qu'il aura la paix. Ils s'habituent aussi à croire que les mauvaises prévisions du vrai prophète ne sont que des manifestations de tendances antinationales de sa part. Ces trompeurs mordent à coups de dents, c'est-à-dire se repaissent abondamment et proclament la paix, et, si quelqu'un ne leur met rien dans la (אל = על, W.) bouche, ils lui préparent (= prévoient) la guerre ; ils font donc un métier intéressé de la prophétie.

6. לילה, sous-entendu יהיה. — מֵחָזוֹן, le מ est ici privatif, équivalant à לא ou תחת. C'est aussi le cas de וְחֹשֶׁכָה (pour וְחָשְׁכָה) לכם מִקֶּסֶם. Par l'infinitif קֶסֶם, Michée range les faux prophètes dans la classe abjecte des magiciens et diseurs de bonne aventure.

Parallélisme redondant : באה השמש = לילה, קדר היום = חֹשֶׁכָה.

7. L'inspiration faillira aux magiciens au point qu'ils seront confondus de honte devant leur clientèle qu'ils chercheront à éviter en se couvrant les moustaches avec le pan de leur vêtement en signe de deuil et d'isolement (non « d'humilité » W.). Cf. Lév., XIII, 45 ; Éz., XXIV, 17, 22. Ils auront honte parce qu'ils ne seront plus capables de donner des oracles, מענה אלהים. Ce terme technique est sans doute antérieur au monothéisme. Cf. האלהים אשר יענה באש (I Rois, XVIII, 24). D'après M. Wellhausen, il serait *manifestement* (?) non spécialement israélite. Nous serions curieux de savoir où il se trouve encore.

8. Michée, au contraire, se sent plein de cette force qui accompagne toujours l'esprit de Yahwé (את רוח יהוה, sous-entendu אשר). Il possède encore la haute conception de la justice qui le rend capable (משפט וגבורה, mot à mot : « justice et pouvoir ») d'annoncer à Jacob-Israël ses méfaits et ses péchés. Pour se prononcer ouvertement contre l'engouement de tout un peuple, il faut une force d'âme que le vrai prophète seul peut posséder.

9-11. Résumé énergique de tous les reproches qu'ils méritent comme chefs et directeurs du peuple qu'ils devraient traiter avec bonté et diriger vers le bien. C'est une longue série de turpitudes qu'il met en scène.

A remarquer les expressions cinglantes : תעב משפט pour את כל הישרה וגו', שנא מ'.

10. Ils construisent (בֹּנֵי pour בֹּנֶה) Sion avec du sang (בדמים), c'est-à-dire : ils élèvent de belles constructions à Sion-Jérusalem par la confiscation des biens d'innocents condamnés à mort ou au moyen de spoliations iniques de familles prolétaires.

11. Peinture réussie de la vénalité de toutes les classes : Tout s'achète à prix d'argent : la justice des juges, l'instruction des prêtres, les oracles des prophètes. Et avec cela une assurance complète dans l'avenir. Ils poussent leur impudence jusqu'à s'appuyer sur le concours de Yahwé. « Yahwé, disent-ils, n'est-il pas au milieu de nous, dans le sanctuaire de Sion, où nous faisons nos dévotions? Il n'y a pas de danger, aucun mal ne peut nous atteindre. »

Ce verset contient l'unique mention des prêtres dans le livre de Michée; nous chercherons à en expliquer la raison.

12. בגללכם, « à cause de vous », à savoir, afin de vous ôter l'illusion que le sanctuaire de Yahwé vous protégerait contre l'adversité, Sion, la partie la plus haute de la ville, sera labourée comme un champ par l'ennemi. Le passage de la charrue sur l'emplacement d'une ville marque le dessein qu'elle ne soit jamais reconstruite. Jérusalem, c'est-à-dire les autres parties situées plus bas, formera un tas de ruines (עיים pour עיין), et le mont particulier qui porte le temple (הר הבית) se changera en une colline (בָּמַת pour בָּמוֹת) de forêt ou de broussailles (יער, cf. Isaïe, xxix, 17).

L'annonce de cette catastrophe suprême semble rude et sèche. M. Wellhausen l'explique de la manière suivante : « La motivation morale prévaut chez Michée sur la prophétie. Beaucoup moins que chez Amos et Osée sentons-nous chez lui la menace angoissante du sort. Il semble qu'entre temps on s'était déjà habitué avec les Assyriens et avec la pensée d'être

anéanti (*an den Gedanken des Untergangs.* » « Dans l'intervalle » (*inzwischen*) est une expression trop vague; toute la prophétie du contemporain Isaïe atteste le contraire d'une pareille résignation fataliste. Le motif est plus simple : Pour Michée Jérusalem constitue un foyer d'iniquité qui doit disparaître momentanément, afin de rendre possible la restauration du pays par le retour du peuple dispersé dont les souffrances sont dues à cette noblesse malfaisante et hypocrite qui a mené le pays à sa ruine. Relativement au sort déplorable de la nation, la ruine du temple ne forme qu'un événement insignifiant et pas plus regrettable que la démolition des autres grands édifices. Ses sympathies vont exclusivement aux classes souffrantes et il n'a que des anathèmes implacables envers tout ce qui touche aux acteurs des tribulations. En ceci, Michée suit fidèlement la voie tracée par Amos et Osée, visiblement d'après des modèles antérieurs.

IV, 8-10. Ce groupe s'occupe de l'état où se trouvera la royauté judéenne après la destruction de la capitale. L'exclamation ואתה, « et toi », s'adresse à la dynastie davidique sous l'épithète de *Migdal-ᶜEder*, qui désigne David par le nom d'un hameau de bergers voisin de Bethléem, fait attesté par les historiens (I Samuel, XVI, 1-13; 18-23). Le rappel à cette origine modeste figure exactement la situation actuelle très déprimée de la royauté judéenne, qui est menacée de partager le sort du royaume d'Israël, changé en une province assyrienne. Michée cherche à en ranimer le courage en lui faisant comprendre que, comme dans les temps passés, Yahwé saura la relever, de son état d'abaissement, à un degré inattendu de prospérité et de gloire.

מגדל עדר, nom d'une localité située dans la banlieue de Bethléem (Genèse, XXXV, 21). Comme quartier infime et sans défense, il symbolise convenablement l'ancêtre David, le moins connu et presque oublié parmi ses frères (I Samuel, XVI, 11; XVII, 12-15). Sur l'opinion des critiques qui rapportent ce nom à Jérusalem, voyez *Recherches bibliques*, II, p. 209-210; j'y reviendrai dans les remarques finales.

עפל בת ציון, « fort, citadelle (Isaïe, XXII, 14) de la fille de

Sion », qualifie le roi juste vers lequel se réfugient les faibles et les opprimés. Cf. Lamentations, IV, 20.

תאתה ובאה, « arrivera et viendra », c'est-à-dire « reviendra certainement ».

הממשלה הראשונה, « le premier gouvernement », est expliqué par le parallélisme ממלכת לבת ירושלים, « la royauté de la fille de Jérusalem »; il s'agit donc de l'ancienne suprématie de la dynastie davidique sur la nation tout entière, et non pas seulement de la reprise de la royauté par le même roi ou par la ville après une solution de continuité.

9. La permanence de la royauté davidique à Jérusalem annoncée, le prophète se tourne vers le peuple en général, toujours sous la figure de jeune fille, et demande la raison de l'abattement qui s'en est emparé, comme si tout était perdu. Pourquoi pousses-tu des gémissements désespérés? N'as-tu pas encore le roi au milieu de toi? As-tu déjà perdu les conseillers qui savent sauver le peuple dans les grandes crises? Pourquoi donc cette convulsion douloureuse qui ressemble aux douleurs d'une femme qui enfante?

10. Michée répond lui-même à sa question : « Oui, tremble et débats-toi dans tes souffrances; une catastrophe est proche, mais d'un caractère passager. Pour le moment tu seras obligée de sortir de ta ville et de t'établir dans la campagne, voire même d'aller jusqu'à Babel »; en d'autres termes, la population de Jérusalem sera traînée en exil dans les diverses provinces de l'empire ennemi; mais à peine y sera-t-elle arrivée, que Yahwé trouvera moyen de la sauver d'une façon miraculeuse. La transportation dont il s'agit comprend aussi les prisonniers de guerre emmenés des autres villes conquises par l'ennemi. Le roi n'est pas particulièrement cité, mais il subira le même sort. La pensée que l'exil plus ou moins complet forme précisément la porte du salut, est commune aux prophètes antérieurs (Amos, IX, 9; Osée, XI, 10-11; XIII, 13-14); les expressions mêmes sont, en partie, empruntées à ces passages.

CHAPITRE IV (= II, 12, 13 ; IV, 6, 7, 11, 12, 13)

Rassemblement des dispersés. — Leur grand nombre. — Ils briseront les barrières et marcheront conduits par leur roi précédé de Yahwé. — Réinstallation du règne de Yahwé à Sion. — Coalition future d'un grand nombre de peuples contre Israël. — Joie malicieuse des confédérés devant la perspective de l'écroulement de la nouvelle Sion. — En réalité, Yahwé les y a amenés pour consommer leur perte. — Réveil de l'esprit belliqueux d'Israël. — Les peuples qui assiégeront Sion seront entièrement anéantis par les Judéens qui consacreront le butin à Yahwé.

II, 12. Je rassemblerai complètement Jacob ! je réunirai sans faute le reste d'Israël ; je les placerai ensemble comme les brebis dans le parc, comme le troupeau dans son pâturage ; (ces stations) pulluleront d'hommes.

13. Les pionniers les précéderont ; après avoir brisé les barrières, ils les franchiront et sortiront par la (brèche), leur roi marchera devant eux, Yahwé en tête.

***

IV, 6. Ce jour-là, dit Yahwé, je rassemblerai les brebis boiteuses, je réunirai les dispersées et celles que j'ai malmenées.

7. Je ferai que les brebis boiteuses deviennent un reste (sain), que les fatiguées se transforment en un peuple puissant, Yahwé Sebaoth régnera sur eux, sur le mont Sion, dès lors en tout temps.

***

11. Et maintenant beaucoup de peuples se sont assemblés contre toi, qui disent : Elle sera profanée et nos yeux verront sa chute.

12. Mais ils ne connaissent pas les pensées de Yahwé et ne comprennent pas son intention, car il les a amassées comme les gerbes qu'on va transporter dans l'aire.

13. Lève-toi et foule-les, fille de Sion, car je te donnerai des cornes de fer et des sabots d'airain ; tu écraseras beaucoup de peuples et tu voueras leur bien à Yahwé, leurs richesses au Seigneur de toute la terre.

COMMENTAIRE

Avant de passer à l'analyse des passages, je me vois dans l'obligation de discuter l'opinion de M. Wellhausen relativement à l'origine de toute la seconde partie du livre de Michée que le savant critique déclare être une interpolation appartenant à un auteur différent, qui aurait voulu apporter un adoucissement nécessaire aux dures prévisions de son prédécesseur.

Relevons d'abord une remarque critique à propos de III, 12; elle est savamment calculée pour nous préparer à la grosse opération chirurgicale qui ne tardera pas à s'accomplir.

« Amos et Osée se sont prononcés sur Israël et ses sanctuaires pour le moins aussi incisivement (*scharf*) que Michée ici sur Jérusalem. Mais ce que les hommes plus tardifs trouvèrent justifié à l'égard d'Israël et de Béthel, leur parut un blasphème à l'égard de Juda et tout particulièrement de Jérusalem. Si c'était déjà ainsi au temps de Michée, cela n'est qu'une question (*ist allerdings fraglich*), mais en tout cas au temps de Jérémie (Jérémie, VII, 20). »

Il est facile de comprendre ce demi-mot malgré son allure indécise : Michée parlait et pensait, nous dit-on, comme ses compatriotes qui se montraient indifférents à la ruine de Jérusalem et du temple; sa prophétie se termine donc naturellement par cette annonciation sinistre; inutile alors de chercher la parole de Michée dans les prophéties optimistes qui suivent dans les quatre autres chapitres du livre. Ces derniers ne sont qu'une annexe postérieure à date indéterminée et mobile à volonté. Et en effet, chez M. Wellhausen, la traduction de toute cette partie porte en tête : « Appendice » (*Anhang*).

Pour nous, ces affirmations n'ont pour point de départ qu'une théorie peu justifiée par l'examen du texte. Le savant critique fait tacitement entendre que les autres sanctuaires avaient aux yeux d'Amos et d'Osée le même prestige de sainteté que le temple de Jérusalem; mais chaque verset de ces prophètes proteste contre une telle idée; nos lecteurs le savent depuis longtemps. D'autre part, jamais un peuple ne se résigne à disparaître du monde sans une ombre d'espérance. Après la ruine,

Michée et ses clients ont dû rêver d'un avenir meilleur et c'est précisément la description de l'avenir rêvé que nous trouvons dans la partie arbitrairement éliminée par la critique au dépeçage. Il nous suffit pour le moment de repousser les doutes mal fondés contre l'unité du livre. Plus bas nous traiterons le sujet avec l'ampleur nécessaire.

II, 12. Les répétitions אסף אאסף et קבץ אקבץ marquent déjà séparément une action certaine ; leur réunion augmente l'idée de certitude malgré n'importe quel obstacle : « Je les rassemblerai tout de même et malgré tout. »

כלך, mieux כֻּלּוֹ (W.), en accord avec les suffixes suivants.— Par יעקב et שארית ישראל, Michée entend sans aucun doute les Judéens et les Éphraïmites. Ces deux sections du même peuple étant en exil, n'ont plus de raison pour s'envier l'une l'autre ; elles pourront donc former désormais une nation unique, naturellement sous le sceptre d'un descendant de David, ainsi qu'on le verra plus loin (IV, 8-9).

Les Septante ont singulièrement méconnu le sens de ce passage : *ἐπὶ τὸ αὐτὸ θήσομαι τὴν ἀποστροφὴν αὐτῶν. Ὡς πρόβατα ἐν θλίψει, ὡς ποίμνιον ἐν μέσῳ κοίτης αὐτῶν ἐξαλοῦνται ἐξ ἀνθρώπων*, « sur cela (לזה pour יחד ?) je placerai leur aversion (hésitation entre אשימם et אשימם ?). Comme des brebis en détresse (בְּצָרָה au lieu de בָּצְרָה), comme un troupeau au milieu de leur gîte, ils se détourneront (תסורנה pour תהימנה ?) des hommes. » De fait, le ב de בצרה, parallèle à בתוך, doit être une préposition, et le mot הַדְּבְרוֹ est entièrement inintelligible (W). Je propose de corriger בצרה en בְּנָווֹת (ou בְּנָוֹת) et הַדְּבְרוֹ en מִדְּבָרוֹ. La composition נאות מדבר désigne fréquemment les places vertes de la plaine où l'on mène paître les bestiaux (Jérémie IX, 9, *passim*) ; ici les mots sont séparés pour former parallélisme, ce qui constitue un procédé ordinaire. Quant au féminin pluriel de תהימנה, ou plutôt תְּהֻמָנָה (W.), il se rapporte à נָוֹת dont il confirme en même temps la lecture. L'ensemble du passage devient ainsi d'une clarté parfaite : « Je les placerai comme les brebis dans les prairies, comme le trou-

peau dans son pâturage; (ces prairies) résonneront (du bruit) des (brebis) humaines. »

II, 13. Les Israélites réunis ont la force d'envoyer des ouvriers pour briser les portes (Nahum, II, 7; III, 13) du pays de leur exil. Ils en sortent en ayant Yahwé à leur tête comme guide sûr.

La partie *b* montre que selon Michée le roi partagera l'exil avec les autres. Cela résulte des mots ויעבר מלכם לפניהם. Le passé des verbes de ce verset marque l'extrême rapidité avec laquelle les actes seront accomplis.

IV, 6-7. Reprise du même sujet dans d'autres termes, en ajoutant la description de l'arrivée des exilés et la restitution du règne de Yahwé,

6. L'image des brebis est maintenue. צלעה, « boiteuse », qui marche difficilement.

La נדחה est celle qui s'est trop éloignée du bercail. — ואשר הרעתי forme un résumé des deux catégories précédentes. Pour le ו résumant, cf. ויהוה (II, 13 et ואשר III, 3).

נהלאה, *niphal* du verbe inusité הלא, et synonyme de נדחה. Désormais le règne de Yahwé sur Israël à Sion sera rétabli pour ne plus jamais s'interrompre en toute éternité, comme la chose arriva plusieurs fois jusqu'alors.

11. Période future. Après le retour de la fortune de Juda, l'anéantissement définitif de ses ennemis aura lieu sous les murs de Jérusalem. Cette capitale restaurée sera assiégée par une nombreuse armée composée d'une multitude de peuples qui croiront pouvoir annoncer d'avance que la nouvelle Sion, la ville sainte par excellence, sera bientôt profanée et contaminée (תחנף, cf. Isaïe, XXIV, 5; Jérémie, III, 1) par eux; ils se promettront même de se divertir beaucoup en voyant sa ruine. חזה ב, comme ראה ב, exprime très souvent la joie malicieuse de voir souffrir l'ennemi.

12. Leur vaniteuse assurance viendra de l'ignorance dans laquelle ils seront au sujet du projet de Yahwé à leur égard; ils s'imagineront avoir été réunis pour jouir de l'agonie de Sion; ce sera une illusion, Yahwé les a assemblés près de Jérusalem, comme le moissonneur accumule dans l'aire les gerbes

destinées à être battues et vidées de leur contenu utile à la nourriture des hommes.

13. Les gerbes (= les masses hostiles) ayant rempli l'aire (la vallée de Jérusalem), la voix de Yahwé s'adresse à la fille de Sion en disant : « Lève-toi et foule-les comme la génisse qui foule les gerbes; pour bien faire, je te douerai de cornes de fer pour renverser leurs guerriers, et de sabots d'airain pour les écraser d'une manière complète (mot à mot : « Et tu broieras menu », וְהַדְקוֹת). Quant au butin fait sur l'armée ennemie, tu en voueras (והחרמתי = וְהַחֲרַמְתִּ) les énormes richesses (בצעם־וחילם) à Yahwé, Seigneur de l'univers, car la victoire dans ces circonstances est due à lui seul.

Le verset 14, qui a trait à une époque d'anarchie, se trouve entièrement isolé ici. Il fait au contraire unité avec le sujet de VI, 12, où il doit être réintégré; il sera expliqué en cet endroit.

CHAPITRE V (= V, 1-5, 14, 7, 8, 9-13, 6; IV, 1-5)

Le nouveau roi davidique. — L'immensité de son domaine. — Mesures prises pour empêcher une nouvelle invasion assyrienne. — Puissance future d'Israël — Abolition de la guerre intérieure et du culte idolâtrique. — Influence bienfaisante d'Israël sur les autres nations. — Le temple de Jérusalem sera un lieu de pèlerinage pour beaucoup de peuples. — Abolition de la guerre générale. — Extension de l'agriculture. — Paix universelle. — Raison pourquoi Israël seul a pu amener cet état de bonheur suprême de l'humanité.

V, 1. Et toi, Bethlehem Ephratha, tout en étant le plus petit parmi les milliers de Juda, de toi me sortira celui qui est destiné à être le gouverneur d'Israël, (gouverneur) dont l'origine date de loin, des temps antiques.

2. C'est pourquoi (Yahwé ne) les a livrés (à l'ennemi que) le temps pendant lequel une femme enfante; puis les restants de ses frères retourneront avec les fils d'Israël.

3. Il (le roi) se lèvera et gouvernera par la puissance de Yahwé, par la magnificence de Yahwé, son Dieu, et ils (les rapatriés) s'établiront, car alors il grandira jusqu'aux confins de la terre.

4. Cela sera (une période) de paix. Si Assur fait mine d'entrer dans notre pays, de fouler notre sol, nous lui préposerons sept gouverneurs et huit princes de peuples.

5. Ils gouverneront le pays d'Assur par l'épée, le pays de Nimrod par les lances; ainsi (Yahwé nous) sauvera d'Assur (voulant) entrer dans notre pays et fouler notre sol.

14. J'exercerai avec la dernière sévérité la vengeance contre les nations qui refuseront d'obéir.

7. Le reste de Jacob, au milieu de nombreux peuples, ressemblera au lion au milieu des animaux de la forêt, au lionceau au milieu d'un troupeau de moutons, qui, s'il passe, renverse et déchire, personne ne peut rien sauver.

8. (A peine) ta main se lèvera-t-elle sur tes adversaires que tous tes ennemis seront anéantis !

***

9. Voici qui arrivera ce jour-là, dit Yahwé : Je ferai disparaître les chevaux de ton milieu, et j'anéantirai tes chars de guerre.

10. J'anéantirai les villes (fortifiées) de ton pays; je démolirai toutes tes citadelles.

11. J'arracherai de tes mains les œuvres magiques et tu n'auras plus d'augures.

12. Je détruirai les statues et les stèles du milieu de toi et tu n'adoreras plus les œuvres de tes mains.

13. J'extirperai les ašêrîm de ton milieu et j'anéantirai tes bosquets (sacrés).

6. (Alors) le reste de Jacob, au milieu de beaucoup de peuples, ressemblera à la rosée (envoyée) de la part de Yahwé, aux gouttes de la pluie sur l'herbe, (au sujet desquelles Yahwé) n'attend la coopération de personne et ne met pas son espérance dans les fils des hommes.

***

IV, 1. A la fin des jours, le mont de la maison de Yahwé sera placé à la tête des montagnes; il sera plus exalté que les autres collines, et les peuples y accourront.

2. Plusieurs peuples se mettront à dire : Allons, montons vers la montagne de Yahwé, vers la maison du Dieu de Jacob,

pour qu'il nous enseigne ses voies, afin que nous marchions dans ses traces, car la loi sort de Sion, la parole de Yahwé de Jérusalem.

3. (Yahwé) jugera entre beaucoup de peuples, il fera la morale à des nations puissantes ; ceux-ci briseront leurs épées pour les transformer en charrues, leurs lances en faucilles : aucun peuple ne lèvera l'épée sur l'autre ; ils n'apprendront plus (l'art de) la guerre.

4. Chacun pourra s'asseoir sous sa vigne et son figuier sans (craindre un) perturbateur. C'est la bouche de Yahwé qui le dit !

5. Car tous les peuples sont habitués à ce que chacun d'entre eux marche au nom de ses propres dieux ; quant à nous, nous marchons (et marcherons) au nom (seul) de Yahwé, notre Dieu.

COMMENTAIRE

v, 1-5. Le prophète définit le caractère du roi après la délivrance miraculeuse de Sion. L'oracle précédent ne lui avait consacré qu'une mention rapide sous l'épithète assez vague de Midgal-ᶜÊder ; il était nécessaire de s'expliquer plus clairement et surtout de faire comprendre que le changement dans la situation de Jérusalem n'aura pas pour conséquence la fondation d'une nouvelle dynastie, comme il arrivait souvent dans le royaume éphraïmite. L'explication répète donc en termes plus précis le sujet de IV, 8. Au lieu de Migdal-ᶜEder, l'orateur se sert du toponyme populaire Bêthlehem-Ephrath, dont le surnom a pour but d'écarter la confusion avec le Bethlehem du royaume d'Israël (Josué, XIX, 15) sans employer le déterminatif ordinaire יהודה, qui ne cadre pas dans un discours adressé à des Judéens.

L'allocution veut donc dire : « Toi, famille originaire de Bêthlehem, tu devais être (צעיר להיות ellipse pour צ׳ היה לך ל׳) le plus petit parmi les clans de Juda (אלף, « clan », Juges, VI, 15), et cependant c'est de toi que je me plais à voir sortir (ממך לי יצא, littéralement : « De toi pour moi sort ») celui qui est destiné à être (אשר ל׳ = להיות) commandant princier (מושל)

en Israël, c'est-à-dire qui gouvernera toute la nation restaurée. Et ne pensez pas que le roi appartiendrait à une autre famille bethlehémite! Non, ce sera précisément celle dont l'origine date du passé lointain, en d'autres termes, un descendant du roi actuel, issu de la lignée qui remonte sans interruption à David, fondateur de la royauté judéenne!

Ce verset, qui est d'une clarté parfaite, a eu la malchance d'être singulièrement méconnu par la critique en vogue. Égarée par l'interprétation aggadique-chrétienne qui flaire partout un messianisme mystique, elle admet d'abord le sens matériel de Bethlehem-Ephrath comme un nom de ville, puis, placée en face de l'absurdité qui en résulte, elle recourt avec avidité à sa chirurgie coutumière. M. Wellhausen écrit : « De Bethlehem doit sortir David qui en est déjà sorti dans les jours de l'antiquité (*in der Urzeit Tagen*). Micha peut-il avoir dit cela dans un temps où la dynastie davidique existait encore? David a-t-il été pour lui un homme de la haute antiquité? Isaïe, XI, 1, sonne pourtant tout autrement; là le nouveau David ne pousse pas de la racine cachée à Bethlehem, mais de la tige encore existante à Jérusalem. » Après l'avoir condamné en bloc, on lui inflige encore d'autres blessures : « Septante καὶ σὺ Βηθλεεμ οἶκος Εφρατα. Roorda tient avec raison Βηθλεεμ pour interpolé et avec raison tient-il בית אפרתה pour plus original que בית לחם אפרתה. Bethlehem est une interprétation et une interprétation correcte. Le premier להיות semble produit par le second (Hitzig)... Pour אפרתה צעיר lisez avec Hitzig : אפרת הצעיר, prononcez [*Alluphê* pour] *alphê*, comme Zacharie, IX, 7; XII, 5, 6, et Genèse, XXXVI. » La traduction de M. Wellhausen répercute ces considérations : « Et toi, Beth Ephrath, le plus petit d'entre les bourgs (*Gauen*) de Juda, de toi doit sortir le gouverneur futur (*der künftige Herrscher*) d'Israël qui est sorti (*der hervorgegangen ist*) dans le passé lointain (*in der Vorzeit*), dans les jours de l'antiquité. »

On a malheureusement oublié que l'adjectif צעיר ne s'applique qu'à des personnes, jamais à des localités, partant pas à בית אפרת qui, avec quelque complaisance, serait un autre nom de Bethlehem. Ensuite, il est permis de se demander si,

étant donné que le gouverneur *actuel* était originaire de la même ville, la mention de cette ville au lieu de Jérusalem indiquerait nécessairement l'intention de l'auteur tardif de faire venir le Messie d'une famille bethléhémite différente de celle de David, ce qui est naturellement inimaginable, car, par elle-même, Bethléhem n'a aucun titre pour être distinguée des autres villes judéennes. Enfin, la citation Matthieu, II, 6, garantit la présence dans les Septante du nom de Βηθλεεμ; le déterminatif γῆ Ἰουδα l'identifie à la forme ordinaire בית לחם יהודה qui est plus claire que ב׳ ל׳ אפרתה du texte hébreu, et que Βηθλεεμ οἶκος Εφρατα du texte grec, où οἶκος vient probablement d'une note marginale donnant la traduction du premier élément de בית לחם. Je crois donc que la seule vue justifiée est celle que j'ai présentée ci-dessus. Quant à l'argument tiré de מקדם מימי עולם, il ne tient pas devant Malachias, III, 4, où ימי עולם et שנים קדמניות se rapportent à un intervalle de moins d'un siècle. Amos entend même par ימי עולם l'époque de David (IX, 11), en parfait accord avec notre passage.

2. L'interprétation évangélique a encore plus étonnamment voilé au savant critique le sens si limpide du verset 2 qui a été transformé en une formule mystérieuse impénétrable. La traduction de עד עת יולדה ילדה par « jusqu'à ce qu'une femme ait enfanté » (*bis eine Gebärerin geboren hat*) néglige le déterminatif עֵת, « temps, durée », et transporte le poids sur le nouveau-né, בֵּן, supposé sous-entendu après ילדה. Le commentaire résume d'abord cette traduction avec une variante notable : « Ainsi, il les livrera jusqu'à ce qu'une *certaine* femme aura enfanté (*bis eine gewisse Gebärerin geboren hat*) » ; ensuite il en tire ces conséquences historiques : « Cela ne peut se comprendre que comme allusion (*Anspielung*) au passage Isaïe, VII, 14, qui a donc été considéré alors comme classique. De telles indications mystérieuses (*solche geheimnisvolle Andeutungen*), avec des références littéraires (*mit litterarischen Beziehungen*, ne sont pas dans le style des prophètes plus anciens. Dans יתר אחיו ישובון apparaît le שאר ישוב d'Isaïe transformé et ramené à une expression on ne peut plus singulière (*und auf einen möglichst sonderbaren*

Ausdruck gebracht). Pour augmenter l'obscurité apparente, on évite les expressions précises (*werden die Explicita vermieden*); ainsi dans יתן, où Yahwé est sujet, et dans אחיו, où le pronom se rapporte au Messie. Pour על écrire אל ».

Nous sommes avertis, l'interpolateur tient à faire passer son factum pour l'œuvre de Michée; il prend sans scrupules toutes les mesures pour tromper la confiance du lecteur : c'est à la sagacité de la critique que revient le mérite de l'avoir démasqué!

Il n'y a qu'un petit mal : l'interprétation messianique d'Isaïe, VII, 14, appartient exclusivement à l'aggada évangélique; la prévision se passe au cours d'une crise momentanée du règne d'Ahaz et vise la prochaine mise au monde d'un garçon par une odalisque du roi ; d'où viendrait donc la classicité de ce récit aux yeux de l'interpolateur? En réalité, une allusion à ce fait banal est aussi inconcevable que l'application du nom d'un fils d'Isaïe qui symbolise le retour d'un petit reste d'Israël au culte de Yahwé (VII, 3; X, 21-22), au retour des frères du messie à la masse du peuple en Palestine. C'est de la pure exégèse théologique. Les conséquences qu'on doit en tirer sont réservées pour plus bas. Bornons-nous ici à l'explication littérale.

Les souffrances de la destruction de Jérusalem (III, 12; IV, 10) ne dureront que le temps dont la femme prise des douleurs d'enfantement a besoin pour accoucher, c'est-à-dire un temps très court. Il ne faut y chercher une définition exacte de jours ou d'heures. — יתנם se complète facilement par ביד אויביהם et doit être pris au sens du passé; cf. Osée, VIII, 12, *passim*.

Par יתר אחיו, « le reste de ses frères », sont désignés les Judéens dispersés qui sont les proches parents, les « frères » du roi; ces Judéens retourneront avec (על, cf. Genèse, XXXII, 12; Exode, XXXV, 22) les enfants d'Israël, c'est-à-dire avec les autres Israélites qui se trouvent déjà sur la terre étrangère, savoir les captifs de l'ancien royaume d'Israël. La phrase ne comporte pas d'autre sens; la traduction : « Le reste de ses frères retournera vers les enfants d'Israël » (*dann kehrt der Rest seiner Brüder zu den Kindern Israels zurück*) ne signifie pas grand'-chose.

3. ועמד a pour sujet מושל. — וישבו = וישבו בטח (W.). — עד אפסי ארץ. L'idée d'un grand empire davidique a déjà été conçue par Amos (IX, 12); cf. Isaïe, VII, 6.

4. והיה זה שלום, à prendre au sens neutre : « Et ce sera la paix », sous-entendu « pour tout le monde », car nous n'attaquerons personne. Si Assur nous cherche querelle nous saurons le dompter.

בארמנותינו ne convient guère ; le parallélisme offre בגבולנו (v. 5); la mise partout de בגבולנו (W.) est trop violente ; lisez : בְּאַדְמָתֵנוּ, « s'il foule notre sol ».

Pour dompter l'instinct envahisseur d'Assur, nous lui opposerons une coalition de sept ou huit rois (רעים, litt. « pasteurs ») et princes de peuples (נסיכי אדם, « princes d'hommes »), et ceux-ci gouverneront par l'épée et la lance les deux parties de l'empire assyrien, savoir l'Assyrie et la Babylonie (ארץ נמרד = בבל, IV, 10; cf. Genèse, X, 10).

5. Au lieu de והציל on attend והצילנו ou והצילונו (W.); mais, à mon sentiment, l'expression « il nous sauvera » ou « ils nous sauveront (d'Assur) » ne cadre point avec la situation de puissance décrite au verset précédent. Peut-être faut-il lire וְהֻצַּל « il sera retiré, ôté », sous-entendu כֹּחַ, « pouvoir ». La dévastation du pays par les princes vassaux ôtera le pouvoir à l'Assyrien de mettre en exécution le plan qu'il méditait contre nous. הֻצַּל, passif de הִצִּיל (Genèse, XXXI, 16) serait synonyme de אָצַל (Nombres, XI, 17) ou נאצל (Ézéchiel, XLII, 6).

La mention de l'Assyrie, comme puissance envahissante, garantit l'antiquité et partant l'authenticité des chapitres IV et V; l'idée d'attribuer à אשור le sens de « Syrie » (W.) plane en l'air et révèle un parti pris aux abois. Un oracle annonçant la dévastation de la Syrie par sept ou huit princes vassaux de la Judée, à l'époque des Séleucides, serait une sinistre plaisanterie, et l'épithète ארץ נמרד pour désigner la Syrie serait souverainement ridicule.

14. Ce verset, égaré à la fin du chapitre où il a été superficiellement rattaché aux mots והשמדתי עריך du verset 13, dans la croyance qu'il s'agit de l'anéantissement des ennemis

(עֵר = צֵר, I Samuel, XXVIII, 16), a sa place naturelle après les sévices prévus pour l'Assyrie réfractaire. Il annonce la même répression radicale à l'égard de tous les autres peuples qui refuseraient de se soumettre à l'ordre de Yahwé pour troubler la paix de son peuple. C'est le verset 6 qui doit prendre sa place à la fin du chapitre.

7 et 8. Clôture de cette première époque de répression. Israël sera alors invincible, pareil au lion qui, entré au milieu de bestiaux de la broussaille ou de troupeaux de moutons, y exerce de terribles ravages sans qu'aucun d'eux ose sauver les victimes : les coalitions des peuples contre lui, dont il avait tant souffert jusqu'alors, ne seront plus possibles.

8. En ponctuant תָּרֹם, les massorètes envisageaient le verset 8 comme une exclamation : « Puisse ta main se lever (pour frapper) et que tes adversaires et que tous tes ennemis soient anéantis ! » ; mais, si des formules analogues ne sont pas rares dans la Bible (voir, par exemple, Genèse, XLIX, 18 ; Juges, V, 31), il paraît néanmoins plus naturel de lire תָּרֵם, « tu (Yahwé) lèveras ta main sur tes adversaires (ceux qui oseront attaquer ton peuple) et aussitôt tous tes (=ces) ennemis seront anéantis ». Cela complète on ne peut mieux la pensée du verset précédent : si Israël a pu l'emporter sur tant d'ennemis puissants, ce n'est pas par sa propre force, c'est la main de Yahwé qui a combattu pour lui, idée religieuse commune à tous les écrivains bibliques.

9-13 et 6. Ce groupe est consacré à l'organisation morale d'Israël. L'inquiétude venant des peuples étrangers étant définitivement écartée, Yahwé procédera à l'épuration morale d'Israël et prendra des mesures efficaces pour faire disparaître les vices principaux qui ont produit la longue dissension entre lui et son peuple.

9-10. Premier vice : la vanité nationale qui, au lieu de se confier dans le secours de son Dieu, met sa confiance dans ses appareils de guerre : les chevaux ou les chars (סוּסֶיךָ, מַרְכְּבֹתֶיךָ), ou ses moyens de défense : les villes entourées de remparts (עָרֵי אַרְצֶךָ), les forteresses (מִבְצָרֶיךָ) sur lesquelles

Michée a déjà versé toute son indignation au premier chapitre (9-15). Tous ces objets seront foncièrement anéantis comme des choses inutiles, puisque le peuple s'occupera désormais de travaux de labourage et de plantation (IV, 3-4).

11-13. Second vice : les coutumes païennes. Elles sont de diverses espèces : 1° Magie (כשפים) et divination (מעוננים, « augures, devins »); 2° images sculptées (פסילים) et stèles (מצבות), objets de cultes qui sont fabriqués par la main d'hommes (מעשה ידיך) ; 3° le culte des arbres (אשריך) et des bosquets sacrés (au lieu de והשמדתי עריך, oiseuse répétition de והכרתי ערי ארצך du v. 10, il faut lire והשמדתי יעריך). La plantation des arbres dans le sanctuaire est défendue (Deutéronome, XVI, 21). L'abolition de toutes ces coutumes rendra le culte de Yahwé inséparable du sentiment religieux de la nation.

6. C'est alors que le reste de Jacob exercera parmi les nations une influence bienfaisante et toute gratuite, pareille à la rosée et aux gouttes menues de la pluie sur l'herbe, qui font pousser les plantes sans avoir besoin de la coopération des hommes. L'effet salutaire n'en tardera pas à apparaître; cette influence amènera les païens au culte du vrai Dieu (IV, 2-3), ce qui sera le couronnement du progrès moral de l'humanité.

IV, 1-5. Ce morceau, consacré à la gloire future du temple de Jérusalem, revient presque littéralement dans Isaïe, II, 2-4, et donne à cause de cela du fil à retordre aux critiques modernes plus ou moins outrés. A ce propos, le commentaire de M. Wellhausen est des plus instructifs :

« Il est clair que IV, 1, se joint par antithèse à III, 12 : d'abord Jérusalem sera détruite; plus tard, à l'avenir, elle deviendra le point d'attraction (*der Magnet*) pour tous les peuples. Il n'est cependant pas moins clair que IV, 1, ne vient pas de la même main que III, 12. L'auteur de III, 12, ne pouvait pas simplement continuer par והיה, comme s'il suivait la même plaine (*als bewege er sich auf der gleichen Ebene fort*); il aurait marqué le ravin (*die Kluft*) et il devait y jeter un pont de quelque façon (*und sie auch irgendwie überbrücken müssen*). Par cette considération, on est parvenu à l'opinion que Michée a pris à son compte (*herübergenommen*) la prophétie d'un prophète anté-

rieur. Mais non pas d'Isaïe, où elle se trouve également (II, 1 et suiv.), car là elle paraît encore plus irruptive (*noch viel mehr hereingeschneit*) que chez Michée. Mais Isaïe et Michée seraient venus tous deux à la même idée d'emprunter à un écrit antérieur le même morceau et de l'incorporer dans le leur.

« Stade (ZATW, I, 292) pense au contraire que cet oracle dépasse l'horizon des prophètes plus anciens. Il est exact que l'oracle se trouve très isolé (*ganz einzig*) dans son entourage. L'idéal futur d'Isaïe — de Michée ne se laisse que peu dire — est fondamentalement différent. Dans ses prophéties messianiques, il n'a aucun égard aux païens et n'annonce nulle part l'espoir qu'ils seraient, eux aussi, accueillis dans le royaume de Dieu. Son royaume messianique se borne à Juda et à Jérusalem (*Prolegomena*, 3, p. 433 et suivantes). En effet, l'idée que les païens, forcés par la puissance de la vérité, se soumettraient librement à Dieu, à Sion, ne se trouve que dans Isaïe, XL-LXVI; Zacharie, VIII, et peut-être dans quelques psaumes. On pourrait penser que cette idée ne semble pas plus admissible (*näher gelegen*) après l'exil qu'auparavant, que les suppositions préalables existaient déjà plus tôt, mais elle ne s'explique d'aucune façon, elle est plutôt trop osée jusqu'à l'inconcevabilité dans n'importe quel temps et n'importe quelles circonstances. Toutefois, avec cela, on devrait entièrement renoncer à une histoire de l'idée. Avant tout, l'unique importance qui est attribuée ici à Sion, indique l'époque qui suivit la destruction du royaume du nord; donc, il ne peut être question qu'Isaïe et Michée l'aient empruntée à l'oracle d'un prophète plus ancien. Et, bien qu'il n'existe pas de contradiction intrinsèque dans la qualité de l'idée — quelque chose comme Amos, IX, VIII suiv. et IX, 1 suiv. — entre Michée, IV, 1 suiv. et III, 12, et que plutôt IV, 1 suiv. soit digne de l'homme qui a eu le courage de prononcer III, 12, on ne peut néanmoins se défaire de l'impression que IV, 1 suiv. est ici un emplâtre appliqué sur la plaie faite par III, 12. D'où le rédacteur ou l'interpolateur a-t-il reçu cette sentence, on ne saurait le dire. Le prophète Zacharie paraît l'avoir connue (cf. Zach. III, 10; VIII, 20-23; il est vrai que la relation de priorité n'est pas bien sûre (*sicher ist das Prioritätsverhältniss allerdings nicht*). »

Nous avons cité le morceau tout entier afin de permettre à nos lecteurs d'acquérir une idée exacte du procédé suivi par les coryphées de la critique émiettante. En réservant pour plus loin la partie psychologique chère à M. Stade, nous nous bornerons ici à l'argumentation purement exégétique présentée par M. Wellhausen. Pour la faire mieux comprendre, je crois utile de me servir d'un exemple concret de l'ordre épigraphique. Uu papyrus antique, ayant été déchiré en plusieurs morceaux, fut réuni et collé ensemble par un antiquaire ignare ou insouciant, et tomba ensuite entre les mains d'un déchiffreur. Si celui-ci se borne à traduire le document dans l'ordre des fragments qu'il a devant lui, il n'obtiendra qu'un texte plein d'incohérences, et si, par hasard, deux fragments consécutifs semblent se contredire d'une façon apparente, il sera amené à conclure que le second fragment est tiré d'un autre document intercalé là par un des copistes du papyrus original, qui voulait mitiger la raideur du premier fragment. En elle-même, cette double appréciation est des plus logiques, et cependant son inexactitude ne fait pas l'ombre d'un doute. Le déchiffreur a simplement oublié de prévoir qu'en modifiant la suite des fragments, le texte peut donner un ensemble satisfaisant à tel point que la contradiction apparente d'une des pièces complète précisément les vues de l'auteur du document. C'est justement le cas présent : se laissant conduire par un instinct qui fait le fond de toute sa théorie, M. Wellhausen n'a pas essayé de remettre les pièces qui jurent ensemble dans un ordre différent pour voir si les lacunes ne se combleraient à la suite. Une lacune béante s'aperçoit déjà entre II, 12-13 et le contexte ambiant, et ce passage porte au front la marque d'une nouvelle péricope se rapportant à un avenir de réparation de la terrible catastrophe annoncée III, 12. De plus, étant donné l'état d'isolement de IV, 6-7 dont le sujet n'est qu'une redite énergique de 2, 12-13, et ayant également en vue une période préliminaire à l'égard de celle de la clôture finale IV, 1-5, il est évident que cette dernière doit être placée après IV, 6-7, et que le והיה qui choquait avec raison les exégètes, est on ne peut mieux à sa place dans la description de l'avenir idéal. Ce résultat montre en même temps le peu fondé des hypothèses relatives à sa provenance exo-

tique : IV, 1-5, fait partie intégrante du discours de Michée. Nous en fournirons d'ailleurs d'autres preuves encore dans les considérations générales.

IV, 1. באחרית הימים, « à la fin des jours », lorsque le règne de Yahwé en Palestine aurait duré longtemps sans solution de continuité. — בראש ההרים, « à la tête (non au sommet) des montagnes ». Bien entendu qu'il s'agit du temple de Jérusalem, situé sur le mont Sion.

נכון, « placé solidement », — הוא se rapporte à הר בית יה'. — מגבעות, des autres collines ou hauteurs de la terre. — עליו = אליו. — עמים, « des peuples », est moins fort que כל הגוים (Isaïe, II, 2).

2. הלך ואמר exprime l'idée d'un acte prémédité, fait exprès (Isaïe, VI, 9, *passim*).

לכו marque la ferme volonté, l'insistance. — Le sujet de ויורנו est Yahwé. דרך désigne la doctrine, y compris les lois cérémonielles, תורה (Osée, 7, 12), dont le siège est à Sion.

3. Yahwé sera le juge (ושפט) et l'arbitre irréfragable (והוכיח); cf. Job, IX, 33; la guerre cessera par conséquent entre les peuples, qui transformeront leurs armes en instruments d'agriculture.

4. איש, chaque individu, à quelque peuple qu'il appartienne et non pas seulement Israël (contre W.). Le contexte exige absolument ce sens général, l'image de la vigne et du figuier est seule empruntée à la production de la Palestine.

5. איש désigne ici également, non pas chacun des peuples pacifiés, mais chacun des individus qui les composent. Dans les religions païennes, chaque individu peut se vouer tout particulièrement au culte d'une ou de plusieurs divinités de son choix, et seulement aussi longtemps qu'il trouve ce culte à sa convenance; quant à nous, nous marchons et marcherons unanimement et sans jamais discontinuer au nom de Yahwé notre Dieu : c'est cette fidélité inébranlable et exceptionnelle qui nous a valu un avenir aussi glorieux.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Les Prétendus Emprunts cosmogoniques dans la Bible.

Les relations entre « Bible » et « Babel » étant devenues une question d'actualité dans les hauts cercles pensants en Europe, surtout à la suite de la publication de la troisième édition des KAT par MM. Zimmern et Winckler, je crois qu'il ne sera pas inopportun de soumettre à un examen approfondi les conceptions cosmogoniques consignées dans cet ouvrage sensationnel (p. 614-643), comme provenant plus ou moins certainement de sources babyloniennes. Le procédé des auteurs est systématique : quand une analogie peut être constatée dans les textes cunéiformes, l'originalité leur est assignée d'emblée ; en cas contraire, l'originalité babylonienne reste encore admise, mais on l'accompagne d'un regret relatif à l'insuffisance des sources. D'un fonds hébreu éventuel pas la moindre idée, on a honte d'y penser. Le système l'exige, car il perdrait tout son arome si l'on accordait la plus petite initiative à l'imagination d'Israël. Tout ce qu'on lui accorde, c'est la faculté de transformer les légendes reçues de la vallée du Tigre et de l'Euphrate ; celle d'en créer lui-même, voilà ce qu'on lui refuse absolument. Il y a plus, même la transformation accomplie, on ne lui permet pas d'oublier le sens astral que ces légendes babyloniennes avaient, nous dit-on, dans le pays de leur naissance. Défigurées comme elles sont, elles demeurent ancrées dans son essence et ne se détachent plus de lui qu'à condition d'arracher des lambeaux de sa chair. Jamais une tunique de Nessus pareille n'a meurtri le corps et l'âme d'un peuple entier.

Telle est la théorie que MM. Zimmern et Winckler ont proclamée dans leur ouvrage commun, l'un non sans de visibles hésitations, l'autre avec une résolution indomptable ; les deux avec une science aussi vaste qu'impressionnante. Tout en s'inclinant devant le brillant talent des auteurs, le monde savant n'a pas tardé à faire de notables réserves sur les principes importants de cette théorie. La *Revue sémitique* a souvent répercuté l'écho de diverses contestations. Depuis que j'en ai pris connaissance, j'ai plusieurs fois cherché à démontrer l'inexactitude ou l'exagération de certaines affirmations destinées à

renforcer le système. En cette occasion, je me propose de diriger l'attention sur la partie mentionnée ci-dessus, qui comprend la substance du résultat obtenu par M. Zimmern à propos des conceptions cosmogoniques qu'on prétend pouvoir faire venir de l'inspiration babylonienne.

CIEL ET TERRE

« Les Babyloniens se représentaient le dieu céleste comme ayant son siège au nord dans le ciel plein d'une lumière éclatante. Cette idée a produit un effet multiple (*mehrfache Nachwirkung*) dans le domaine biblique. La tripartition verticale du monde en ciel, terre (continent) et eau terrestre et souterraine est également due à cet effet. »

A plusieurs lecteurs ce début paraîtra excessivement pâle et presque insignifiant. Tous les peuples de la terre logent leurs dieux supérieurs dans le ciel, dont la splendide clarté apparut à tous les yeux, même à ceux des auteurs bibliques, sans avoir besoin de porter des binocles babyloniens. Il m'est absolument incompréhensible pourquoi ces derniers seuls n'auraient pu se passer de ces intéressants auxiliaires optiques. On sent que la myopie excessive dont on les gratifie si bénévolement a sa cause dans un système arrêté d'avance pour écarter du babylonisme une rivalité qui puisse lui porter ombrage. Ce sentiment se fortifie à mesure que nous pénétrerons plus avant dans l'exposé du savant auteur.

« Que les Babyloniens aient déjà parlé de plusieurs cieux, spécialement juste de sept cieux, cela ne peut sans doute être démontré jusqu'à présent; il est tout de même presque certain (*so gut wie sicher*) que l'image (*die Vorstellung*) des sept *tubuqâti* (ou *tupuqâti*) déjà constatée dans les inscriptions des anciens rois babyloniens, est le prototype de l'image des sept cieux apparaissant dans le judaïsme tardif. Oui, il est même à bien considérer (*es ist sogar sehr zu erwägen*) si cette idée des sept *tubuqâti* chez les Babyloniens ne se rapporte pas primitivement à sept espaces superposés du monde (du ciel) et n'est devenue que secondairement aussi sept zones concentriques parallèles sur la terre. »

Ici apparaît pour la première fois l'application boiteuse du principe qui domine toute cette partie de l'ouvrage. Or, ce principe, qui forme la base de tout le système, constitue l'antipode de toutes les notions logiques les plus élémentaires. L'expérience universelle enseigne que l'homme ne peut concevoir l'invisible que sous l'image des objets visibles qui l'entourent ou des images abstraites, simples ou combinées, de ces objets. Les premiers observateurs ont représenté certains groupes amorphes d'étoiles sous les dénominations respectives de taureau, bélier, scorpion, cancer, lion, poissons, etc.; ils transportèrent au ciel les traits des animaux terrestres dont ils avaient connaissance. De même, lorsque la mythologie domicilie la divinité dans un palais céleste et la fait asseoir sur un trône splendide, au milieu d'un cortège de divinités secondaires se tenant à ses ordres, il est certain que cet aménagement offre une copie sublimée de celui qu'on observe sur la terre dans les palais des rois; si le modèle terrestre n'existait pas, la copie spiritualisée n'aurait jamais pu se former dans l'imagination. En concentrant ce procédé sur la conception de sept cieux superposés l'un à l'autre, il est évident qu'elle n'a pris naissance qu'après avoir vu des édifices à étages dans leur réalité matérielle. Le système que nous examinons met les choses à rebours. Nous verrons tout à l'heure cette hérésie logique hardiment affirmée. Insistons pour l'instant sur la possibilité, admise d'un trait, que les sept étages célestes aient pu, en descendant sur terre, se transformer en sept zones concentriques. Puisque nous sommes à l'enseigne de la possibilité, la marche contraire est seule imaginable. En ce qui concerne le mot babylonien précité *tubuqtu*, pl. *tubuqâti*, le rapprochement avec l'arabe *ṭabaqat*, « étage », est à coup sûr très séduisant, mais d'autres étymologies sont tout aussi vraisemblables : l'idéogramme *ubda* = *kibratu*, « région, point de l'espace », en fixe d'abord la nature d'étendue en largeur et nous rappelle ensuite les mots arabes *ufq*, « pays, région, horizon », et *wufq* (pl. *aufâq*), « carrés magiques »; *tupuqtu* viendrait ainsi du radical primitif ופק (אפק), comme *tukultu* du primitif וכל. Quelle que soit d'ailleurs la nuance exacte du mot, il est manifeste que l'idée de division en zones diverses provient des divisions maté-

rielles des champs et des édifices, et nullement des zones célestes, dont les bornes sont imperceptibles en dehors de l'expression artificielle de l'astronome.

« Les sept cieux du judaïsme, qui sont passés ensuite dans l'Islam, paraissent, il est vrai, remplacer une représentation juive plus ancienne de trois ou quatre cieux ; néanmoins, la représentation précise de sept cieux et sa connexion avec les divinités ou les anges planétaires remontent dans le judaïsme aussi, ainsi que Bousset l'admet de même, certainement au babylonisme, et notamment avec la plus haute vraisemblance à l'idée traitée ci-dessus des sept *tubuqâti.* »

Je ne peux supprimer mes profonds regrets de voir l'éminent assyriologue s'engager dans une voie qu'il n'a pas explorée lui-même. Les docteurs talmudiques, qui se sont tenus à l'écart de la science grecque, n'eurent aucune idée arrêtée sur le nombre des cieux, dont la pluralité s'imposait à eux par la forme שָׁמַיִם. Ils flottaient entre les nombres deux et sept, non par suite de diverses traditions populaires, mais par des inductions exégétiques : « deux », de l'expression שמי השמים (Deutéronome, x, 14, *passim*) ; « sept », des sept mots hébreux qui semblent désigner le ciel ou certaines régions du ciel, à savoir : *Wilon* (וילון = *Velum*, correspondant à l'hébreu דק (Isaïe, xl, 22), *Raqîʿa* (רקיע, Gen., i, 6-17), *Šeḫaqîm* (שחקים), *Zebûl* (זבול), *Maʿôn* (מעון), *Makôn* (מכון), *ʿAraboth* (ערבות). La fonction de ces sept cieux est également dégagée de versets bibliques de la manière leste de l'aggada ordinaire : *Wilon* forme une tente vide qui est retirée de sa gaine le soir et y reste rentrée le matin ; *Raqîʿa* contient le soleil et la lune, ainsi que les étoiles et les constellations (מזלות) ; *Šeḫaqîm* sont occupés de moulins qui moulent de la manne pour les justes ; *Zebûl* contient la Jérusalem et le temple célestes, ainsi qu'un autel sur lequel l'ange Michaël offre des sacrifices ; *Maʿôn* héberge des compagnies d'anges officiants qui récitent des litanies la nuit et se taisent le jour, par respect pour Israël (qui fait alors sa prière) ; *Makon* contient les trésors (= magasins) de neige et de grêle, les greniers de rosées et de menues pluies mauvaises, la chambre de la tempête et la

grotte de la vapeur, dont les portes sont de feu; *ʿAraboth*, enfin, héberge la justice, le jugement et la bienfaisance, les trésors respectifs de la vie, de la paix et de la bénédiction, les âmes des justes, les esprits et les âmes destinés à être créés, et la rosée qui fera revivre les morts. Là se trouvent les Ophanîm, les Seraphîm, les Hayyoth sacrés, les anges de service, le trône honoré, et le Roi, Dieu vivant, haut et élevé, est établi au-dessus d'eux (*Ḥagiga*, XII, 2).

Nous connaissons maintenant le canevas sur lequel les docteurs désorientés ont brodé leur vague fantaisie sur le nombre possible de cieux ; la masse du peuple en savait encore moins et, à l'instar de la masse grecque ou égyptienne, ne se souciait même pas d'en savoir plus long. Et si les romanciers de l'époque sentaient le besoin d'en parler, rien ne pouvait les empêcher d'employer n'importe quel nombre qui convenait à leur choix momentané.

« Conformément au babylonien même, où l'idée des sept *tubuqâti* fut transférée sur la terre, nous rencontrons aussi dans le judaïsme un transfèrement varié de l'idée des sept cieux sur la terre. Y appartiennent entres autres l'idée d'une septuple division de la terre, dont 6/7 est continent, 1/7 mer (IV Esdras, VI, 42); les sept montagnes plus élevées que toutes les autres montagnes de la terre (Hénoch, LXXVII, 4); les sept fleuves de la terre plus grands que les autres (*ibid.*, 5); les sept grandes îles, deux près de la terre et cinq dans la grande mer. »

Répétition de l'erreur regrettable qui dérive les divisions de la terre d'un prototype céleste, platonisme modernisé par un mysticisme inconscient. La conception que la mer forme la septième partie du continent, ainsi que celle de l'existence de sept grands fleuves et de sept grandes îles, attestent seulement la vogue du nombre sept qui sera expliquée plus bas. Elle n'implique aucune idée de division régulière comme celle des sept Κλίματα de Ptolémée ou les sept *Kareśvars* des Perses et les sept *dvîpas* des Indiens Les deux dernières, selon toute apparence, sont dues à l'influence grecque; ce qui est sûr, c'est qu'elles ne viennent aucunement d'un prototype céleste, car une pareille division du ciel n'existe pas chez ces peuples. Par contre, la figuration de la terre comme une montagne

à sept étages superposés, l'étage inférieur étant soixante fois plus large que le supérieur, et dont l'ensemble ne forme que le couvercle du monde des morts, cette figuration semble communément admise dans le Talmud, mais elle a vraisemblablement son origine dans la vue des grands temples babyloniens dont plusieurs avaient sept étages s'élargissant successivement vers la base; il ne peut être question d'une doctrine babylonienne travaillant l'esprit des talmudistes de l'époque sassanide.

« Des portes au ciel par lesquelles le soleil et la lune sortent et entrent à leur lever et à leur coucher (Hénoch, LXXII et suivants, *passim*), sont déjà connues par la conception du monde babylonienne. Ainsi Épopée de la création, V, 9 = KB, VI, 1, p. 31, a les grandes portes aux deux côtés du ciel, et de nouveau dans les hymnes du *Šamaš*, la grande porte du ciel que le dieu céleste ouvre tous les matins et en sort, et d'un autre côté la porte où il rentre tous les soirs; de même au sujet de la lune (voir ci-dessus, p. 608, l. 20). Comparez encore la porte au palais du ciel d'Anou dans le mythe d'Adapa et la porte d'Anou, de Bêl et d'Éa au ciel dans le mythe d'Etana, et par ailleurs la mention de portes ou de grandes portes célestes, Psaumes, LXXVIII, 23 ; fréquemment dans Hénoch, Test. Lev., V, etc., et la « porte du ciel » déjà dans le passage antique Genèse, XXVIII, 17. »

Dès le moment que les Hébreux se sont représenté le ciel comme un vaste édifice occupé de palais, de tentes et de magasins, l'imagination était forcée d'y pratiquer diverses portes et ouvertures pour que ses locataires, dieux et astres, puissent entrer en rapport avec la terre. Pour le soleil et la lune, la création de portes à l'orient et à l'occident était indispensable; aux autres astres-dieux on a aussi octroyé des portes particulières. Des ouvertures moins considérables (ארבות) sont réservées à la pluie, au vent, à la neige, etc. C'est la conséquence naturelle de l'image foncièrement terrestre d'un palais bien aménagé formant le centre d'une sage administration qui pourvoit régulièrement aux besoins des administrés par l'ordre d'un chef d'État soigneux et vigilant. Le modèle terrestre appliqué au ciel réfléchit une époque de civilisation très avancée, ne porte aucun cachet spécial et peut se produire sponta-

nément dans tout pays pourvu d'une administration organique. En tout cas, la manière dont les écrivains se représentèrent le ciel ne montre aucun trait particulier d'influence babylonienne.

« Au sujet de la montagne des dieux dans l'extrême nord : Isaïe, XIV, 13; Psaumes, XLVIII, 3; Ézéchiel, XXVIII, 14, et son prototype babylonien, cf. ci-dessus p. 353. Le mont universel (*Weltberg*) babylonien, le siège de Bêl, peut avoir aussi influé en même temps sur les passages (Isaïe, II, 2; Michée, IV, 1; cf. Ézéchiel, XL, 2; Zacharie, XIV, 10; Apocalypse, XXI, 10), dans lesquels il est prophétisé que le mont Zion va devenir dans la fin des jours la montagne la plus élevée du monde. Pareillement les passages comme Hénoch, XVII, 2, ont bien pour fonds une montagne mythique du même genre. »

Que les hautes montagnes, à cause de leur plus grande proximité apparente du ciel, soient le séjour préféré des dieux célestes, c'est une croyance générale chez tous les peuples sans différence de race et de religion. Pour les Sémites, les montagnes avaient leurs baʿals particuliers, surtout les montagnes du nord beaucoup plus élevées que celles du sud : Baʿal-Karmel, Baʿal-Lebanon, Baʿal-Ḥermon, Baʿal-Ḥamman. Les Assyro-Babyloniens plaçaient la montagne de l'univers, siège de Bêl, également dans le haut nord, c'est-à-dire dans la chaîne du Taurus, d'autant plus naturellement que la Mésopotamie est en général une vaste étendue de plaines. Fondée sur des conditions géographiques, la situation de l'Olympe sémitique au nord s'impose comme une conception de race et nullement comme une légende transmise d'un peuple à l'autre.

Quant à la mention fréquente de sept montagnes dans le livre d'Hénoch, il m'est pénible de déclarer qu'on en a étrangement abusé : les données qui les concernent sont déduites de plusieurs passages bibliques réunis par une exégèse réaliste en une cosmologie orthodoxe. Le moindre examen à tête reposée aurait certainement retenu M. Zimmern dans cette voie sans issue, où il emboîte le pas d'un auteur peu expérimenté dans les mobiles de l'aggada pseudo-épigraphique et rabbinique.

Reproduisons ces passages :

1) Hénoch, LXXVII, 3 : « Et la quatrième région, appelée le nord, est divisée en quatre parties : la première est pour la

demeure des hommes; la seconde est pour les lacs d'eau avec les vallées, les forêts, les rivières, les ténèbres et les nuages; la troisième partie (comprend) le jardin de la justice. 4. Je vis sept hautes montagnes, plus hautes que les (autres) montagnes qui sont sur la terre; de là (vient) le givre (pendant) des jours, des saisons et des années qui passent et disparaissent. »

L'aggadiste répond à la question posée par Job, XXXVIII, 21 : « De quel ventre est sorti le froid glacial, et qui a engendré le givre céleste (qui semble venir d'en haut)? » Il vient, pense-t-il, des sept hautes montagnes situées au nord. Le nord, symbole ordinaire du malheur (Jérémie, I, 14, *passim*), est plus froid que les autres parties du globe; il y situe les montagnes productrices du givre (כְּפֹר, synonyme de קֶרַח, « glace »). Plus les montagnes sont hautes, plus le froid qu'elles produisent est intense. C'est rêver que d'y voir des montagnes cosmiques abstraites de je ne sais quelle pyramide céleste.

2) Hénoch, XVIII, 6 : « Et je marchai vers le sud, et là il brûle jour et nuit; là, il y a sept montagnes de pierres magnifiques, trois vers l'est et trois vers le sud. 7. Et de celles vers l'est, une était de pierres colorées, une de perles et une d'antimoine (?), et celles vers le sud (étaient) de pierres rouges (rubis? אֹדֶם?). 8. Et celle du milieu touchait au ciel, semblable au trône de Dieu, (était) d'albâtre, et le sommet du trône était de saphir. 10. Et je vis un feu flamboyant qui était dans toutes les montagnes. »

Ces sept montagnes constituent les antipodes des sept précédentes : les unes sont situées au haut nord et produisent un froid glacial; les autres sont situées dans la région opposée de la terre, sont formées de pierres précieuses, sont chauffées à blanc par un feu flamboyant intérieur et émanent une chaleur ardente. Prétendre le contraire, c'est vouloir s'aveugler positivement pour l'amour du système. Ici de même, la source de la fiction est uniquement la Bible, combinée avec le fait notoire que la température est plus chaude dans les pays du sud que dans les autres régions. Le conteur est donc conséquent en y plaçant sept montagnes merveilleuses qui produisent cette

chaleur excessive. C'est le même nombre de montagnes qui produisent une température contraire aux deux extrémités opposées du continent. Enfin, ayant lu dans la Bible que les pierres précieuses viennent des pays méridionaux, tels que Saba (I Rois, x, 10-11) et Kouš (Job, xxviii, 16-19), il a composé ces montagnes ignées d'un agglomérat de diverses pierres précieuses selon le modèle d'Ézéchiel, xxviii, 13-14, 16, en façonnant la plus haute, celle du milieu, en forme d'un siège ou trône taillé en saphir, image empruntée avec une légère variante à Ézéchiel, i, 26, et à l'Exode, xxiv, 10.

3). Hénoch, xxiv, 2 : « De là j'allai à un autre endroit de la terre et (l'ange) me montra une rangée de montagnes de feu qui flambait jour et nuit. 3. Et en m'approchant je vis sept magnifiques montagnes, l'une différente de l'autre, et de magnifiques et belles pierres splendides dans l'ensemble de glorieuse apparence et de bel extérieur : trois vers l'est, l'une posée sur l'autre, et trois vers le sud, l'une sur l'autre, et des ravins circulaires, dont pas un ne joignait à l'autre. 3. Et la troisième montagne était au milieu de celles-ci et dans leur élévation elles toutes ressemblaient aux sièges du trône; et le trône était entouré d'arbres odoriférants. 4. Et au milieu d'eux était un arbre d'une odeur que je n'ai pas encore respirée : aucun autre arbre parmi eux ne lui ressemblait; il avait une odeur au-dessus de toute odeur; ses feuilles, ses fleurs et son bois ne se flétrissent jamais; et ses fruits sont beaux, et ils ressemblent aux dattes du palmier. xxv, 3. Alors l'ange Michaël (qui est chargé de cet arbre) me dit : Cette haute montagne que tu as vue, dont le sommet ressemble au trône de Dieu, est le trône sur lequel le Saint et le Grand, le Seigneur de gloire, le Roi éternel, sera assis lorsqu'il viendra visiter la terre avec bonté. 4. Aucun mortel n'a la permission de toucher à cet arbre d'odeur délicieuse jusqu'au grand jour du jugement, où il rémunérera finalement chaque œuvre pour toujours; cet arbre sera (alors) donné aux justes et aux humbles. 5. Par ses fruits la vie sera donnée aux élus; il sera transplanté dans le nord, dans le lieu saint, dans le temple du Seigneur. »

J'ai tenu à donner également l'extrait de la description concernant l'arbre merveilleux faisant partie du bosquet aroma-

tique qui entoure les sept montagnes faites de pierres précieuses et situées au sud. Tout lecteur reconnaîtra que ce sont les mêmes montagnes que celles dont il a été question à l'alinéa précédent (Hénoch, XVIII, 6-9). Dans ce premier voyage, qui n'était pour ainsi dire qu'un tour de reconnaissance, Hénoch est tout à fait absorbé par le grandiose spectacle des montagnes; dans son second voyage, il pousse son exploration plus en avant; il peut voir le bosquet qui couronne ces montagnes et en sentir la délicieuse odeur, surtout celle qui émanait de l'arbre moyen, qui n'était autre que l'arbre de la vie, échappé au premier homme (Genèse, II-III) et réservé dans le dernier jugement aux justes installés à Jérusalem autour du temple. Comment des savants, dont nous avons eu souvent à admirer les œuvres solides, ont pu y trouver une connexion avec la montagne mondiale babylonienne, c'est pour moi un phénomène qui marque mal les tendances historiques du nouveau siècle.

Il est presque inutile de démontrer le caractère fantaisiste de la comparaison entre ledit mont mythique babylonien et le mont du temple = Sion dans l'avenir selon Isaïe, II, 2 et passages analogues. L'Olympe grec, le Hukaïra avestique et le Mérou indien y conviendraient tout autant. Mais comment a-t-on pu trouver dans ce verset l'annonce que le mont Sion deviendra alors (par miracle) la montagne la plus élevée du monde (*an denen geweissagt wird, dass der Berg Zion in der Endzeit der höchste Berg der Welt werden wird*). Certes, si l'on dote l'oie de longues pattes, on peut facilement la confondre avec un ibis. L'entorse mythique infligée au sens du passage ressort du plus pur arbitraire, car נכון יהיה הר בית יהוה בראש ההרים ne peut pas désigner une hauteur matériellement plus considérable; pour cela, il aurait fallu יהיה ה׳ ב׳ י׳ גבה מן ההרים, mais, ainsi que בראש העם (I Rois, XXI, 9) ou בראש הגוים (Jérémie, XXXI, 7) un prestige spirituel : la montagne du temple de Yahwé sera établie à la tête des montagnes (pourvues de sanctuaires nationaux) et sera plus élevée (= exaltée) que les collines (consacrées au culte des bamoth), de sorte que tous les peuples y accourront (pour

y faire leurs dévotions). Enfin, dans Hénoch, XVII, 2, il s'agit du lieu de la tempête et d'une montagne dont le sommet touche au ciel. Il ne s'y agit pas d'un trône divin; c'est un des piliers qui soutiennent le ciel selon Job, XXVI, 11 (עמודי שמים). L'aggada s'occupe amplement des soutiens de la terre : « La terre est placée sur les piliers (Job, IX, 6), les piliers sur les eaux (Psaumes, XXXVI, 6), les eaux sur les montagnes (*ibid.*, CIV, 6), les montagnes sur le vent (Amos, IV, 13), le vent sur la tempête (Psaumes, CXLVIII, 8), la tempête est tenue par le bras du Saint, béni soit-il (Deutéronome, XXXIII, 27). » Elle connaît cependant aussi les piliers du ciel, mais les conteurs ne sont pas d'accord sur leur nombre : quelques-uns admettent douze piliers, d'autres les réduisent à sept, d'autres encore se contentent d'un seul. Selon Hénoch, XVIII, 3, le nom de « piliers du ciel » est appliqué aux vents qui soufflent entre le ciel et la terre, et ces mêmes vents portent aussi la terre et le firmament. Tout est abandonné au caprice de l'exégète; pas de vestige d'un système arrêté ou d'une tradition quelconque.

Je suis encore obligé de dire un mot sur le rapport qu'on a cru signaler entre les diverses couleurs ou couvertures métalliques des sept étages des temples babyloniens, représentant les sept planètes, et les sept montagnes de divers métaux mentionnées dans Hénoch, LII, 1-9. L'imagination s'y donne encore libre carrière et obscurcit horriblement le sens clair du texte, et comme je ne veux pas qu'on croie sans voir, je préfère citer verbalement ce passage : « Là (à l'occident) mes yeux virent toutes les choses cachées du ciel qui seront : une montagne de fer, une de cuivre, une d'argent, une d'or, une d'étain (?) et une de plomb. 3. Et je demandai à l'ange qui marchait avec moi, en disant : Quelles sont ces choses que j'ai vues en secret? 4. Et il me dit : Toutes ces choses que tu as vues sont pour le gouvernement de son Oint, afin qu'il soit fort et puissant sur la terre. 5. Puis l'ange de la paix, m'adressant (encore) la parole, me dit : Attends un peu et il te sera révélé toute chose cachée que le Seigneur des esprits a établie. 6. Et ces montagnes que tes yeux ont vues : les montagnes de fer, de cuivre, d'argent, d'or, d'étain (?) et

de plomb, elles toutes seront devant l'Élu, comme la cire devant le feu et comme l eau qui descend des montagnes, et deviendront impuissantes devant ses pieds. 7. Et il arrivera dans ces jours que personne ne sera sauvé ni par l'or, ni par l'argent; et personne ne pourra échapper. 8. Et il n'y aura plus ni fer pour la guerre, ni cotte de mailles. Le bronze ne servira plus et l'étain ne servira plus et ne sera plus estimé, et le plomb ne sera plus demandé. 9. Et toutes ces choses seront anéanties et détruites de la surface de la terre, devant la face du Seigneur des esprits. »

Le voyant déclare, à ne pas s'y tromper, que les montagnes de métal qui font l'objet de cette vision, au lieu d'avoir une existence réelle comme celles des autres visions, ne constituent que des symboles d'événements futurs, cachés aux yeux du commun. Elles représentent, explique-t-il clairement, les puissances de la terre douées de force et de prestige variés, et qui doivent disparaître devant la personne du Messie, appelé à être le seul roi de la terre. L'image, il va sans dire, est empruntée à Daniel, II, 31-40, où les quatre métaux : or, argent, cuivre, fer, figurent les gouvernements païens exerçant la suprématie mondiale et destinés à être broyés et écrasés à l'apparition du règne messianique. Hénoch, par besoin de symétrie combiné avec certaines indications relatives aux métaux (montagnes de cuivre, Zacharie, VI, 1 ; travail de mines, Job, XXVIII, 1), a transformé la statue unique de son modèle en sept montagnes, chacune d'un métal particulier, opération qui a nécessité l'addition de trois nouveaux métaux : le fer, l'étain (?) et le plomb; l'image de l'argile (Daniel, *ibidem*) ne pouvant entrer dans ce cadre.

Trouver dans cette représentation artificielle et parfaitement motivée une action occulte due à une croyance astrale-métallique babylonienne, n'est-ce pas descendre à un niveau d'exégèse inférieur à celui des aggadistes des premiers siècles de notre ère?

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Les Prétendus Mots « sumériens » empruntés en assyrien.

Le hasard amène parfois des coïncidences auxquelles on ne s'attend guère. Pendant que je mettais la dernière main à l'article précédent, consacré à l'examen minutieux de la théorie des emprunts babyloniens dans la littérature judéo-chrétienne de M. Zimmern, il me tombe sous les yeux une thèse doctorale d'un élève de M. Zimmern sur les emprunts des mots « sumériens » en assyro-babylonien. Rien n'est plus opportun. J'ai fait depuis longtemps la remarque que l'imposition presque générale, à coup d'autorité, du sumérisme en Allemagne a exercé une action délétère sur l'esprit des études orientales de la jeune génération. Comment en serait-il autrement? Quand les maîtres eux-mêmes professent publiquement, sans hésitation aucune, le dogme historique doublement absurde : d'une part, que le peuple civilisateur de Sumer, qui a inventé l'écriture cunéiforme, a abandonné de bonne grâce à ses ennemis sémites non seulement son indépendance politique, mais aussi le soin de cultiver seuls sa langue nationale, sans qu'il en eût laissé une seule ligne de sa propre main; d'autre part, que les Sémites conquérants ont bénévolement assumé la charge surhumaine de cultiver la langue du peuple ennemi absorbé par lui dès l'époque préhistorique; quand, dis-je, de pareilles hérésies intellectuelles sont professées en chaire d'université et par des maîtres de haut mérite partout ailleurs, l'enténèbrement des jeunes cerveaux des élèves confiants, en fait de logique historique en est la conséquence inévitable. C'est en vain que certains d'entre eux renoncent ouvertement à la théologie; sans s'en apercevoir, ils y substituent un mysticisme d'un nouveau genre, le panbabylonisme, d'où le bon sens le plus élémentaire se voit tout aussi radicalement banni. Il y a déjà pas mal de temps que je signale, à mon profond regret, cet état psychique déprimé dans les études d'archéologie comparée depuis le dernier tiers du siècle qui vient de s'écouler. L'examen scientifique rigoureux qui doit constituer la base préliminaire de toute comparaison ethnologique ne

s'impose plus à la conscience des propagateurs de la fausse théorie, eux qui étaient singulièrement verbeux aux débuts. A l'instar de certains généraux de salon, ils se font remplacer par des lieutenants en quête d'avancement pendant que la campagne bat son plein, et si, par aventure, un succès si futil qu'il soit est obtenu, le brave général n'hésite pas un seul instant à s'en attribuer le mérite. Cette fois, c'est M. Zimmern qui délègue un élève, M. Pontus Leander, pour démolir l'antisumérisme en fournissant une liste de deux cent quarante mots sumériens qui seraient entrés par emprunt dans le lexique assyrien. Deux cent quarante mots reçus par les Sémites de leurs initiateurs scientifiques allophyles pendant plusieurs millénaires de cohabitation sur le même sol, paraîtront un legs étonnamment pauvre à tout esprit qui a quelques notions d'histoire linguistique, d'autant plus que le « sumérien » a toujours été cultivé en Mésopotamie durant toute l'époque historique suivante, même après la disparition des « Sumériens ». Pour ne fournir que deux exemples modernes, malgré l'éloignement et la profonde différence fondamentale de la civilisation anglo-germanique de celle de la France, les vocables français embourgeoisés en anglais et en allemand montent au quadruple et au quintuple de ce nombre. Il n'a même pas réfléchi que la plupart de ces mots, ne se laissant constater que dans des textes sémitiques de basse époque, peuvent être puisés à des textes « sumériens de moines » composés par des Sémites et parsemés de leurs créations arbitraires, cas dont il [illegible] lui-même plusieurs échantillons. Il avait pourtant devant lui une voie tracée par moi depuis longtemps, qui mène [illegible] au but, à savoir la recherche si les éléments sé[illegible] que j'ai signalés dans le syllabaire cunéiforme ré[illegible] la réalité ou bien sont le produit d'une illusion de [illegible] de suivre un procédé méthodique et d'une lim[illegible] on suit des voies détournées et pleines de faux[illegible] peuvent éblouir un instant et disparaissent à [illegible] nocturnes quand on les examine sérieusement. [illegible] de la thèse, ne possédant que des notions [illegible] la marche suivie par la question sumérienne, [illegible] connaissance de ces nombreux emprunts,

devaient se dire : Voilà une question résolue, remercions-en le sagace candidat. En vérité, la question n'a même pas été posée sur le terrain scientifique; car l'auteur de cette thèse, loin de présenter lui-même le moindre argument pour prouver le caractère linguistique du sumérien, se contente de citer l'avis que son maître a formulé il y a plus de quinze ans, à un moment où, de son propre aveu, il n'avait pas encore étudié les bases les plus importantes du problème, savoir les documents de l'ancienne époque littéraire, antérieure à Gu-de-a et à Sargon Ier. Jusqu'à présent, il ne semble pas que M. Zimmern y ait découvert un nouvel argument contre l'anti-sumérisme, car son hypothèse actuelle, professée en commun avec M. Winckler, se réfugie dans la préhistoire la plus nébuleuse, où, échappant à tout contrôle, il situe avec une aisance incomparable la vie des Sumériens et de leur langue encore inaltérée par le mélange des sémitismes. Cet ingénieux subterfuge me rappelle curieusement la première notion astronomique que j'ai reçue à propos du calcul des néoménies (מולדות) : j'ai appris que la première néoménie eut lieu à l'époque du chaos (בעולם התהו); j'en étais tout émerveillé et je ne pouvais pas me tenir d'aise. Je vois que M. P. Leander ressent la même joie devant la déclaration de M. Zimmern que je reproduis ci-après avec la remarque introductoire qui la précède :

« La preuve la plus imposante (*den schwerwichtigsten Beweis*) de l'existence de la langue sumérienne et du peuple de Sumer a été formulée ainsi qu'il suit (Bab. Bussps., 5) : « Même admis que tous les textes royaux et ceux qui sont pourvus de versions interlinéaires, contiennent de l'assyrien idéographique, cela ne serait pas encore une preuve de la non-existence de ladite langue sumérienne. La preuve principale pour l'existence d'une telle langue est plutôt celle qu'une pareille façon d'écrire idéographique (*eine solche orthographische Schreibweise*) de l'assyrien comme produit du sémitisme est absolument (*einfach*) inexplicable, et qu'il suppose plutôt un fonds non sémitique. »

Ainsi écrivit M. Zimmern à un moment où il n'eut qu'une conception très imparfaite de l'état réel de la littérature de l'idiome dont je niais la réalité. M. Leander ne tient pas compte

du laps de temps passé depuis que ces paroles ont été prononcées. Il se contente de les commenter : « Que tous les mots considérés maintenant comme sumériens purs (*echt sumerisch*) trouvent leur explication par l'assyrien, que *an* soit tiré de « Anu », *dingir* de « digiru », etc., que des étymologies encore plus impossibles que celles qui ont été présentées jusqu'à présent dans ce but trouvent créance ; un reste demeure qui ne pourra jamais être expliqué par le sémitique, savoir la morphologie sumérienne, qui porte du commencement jusqu'à la fin un caractère tout à fait non sémitique. Cette morphologie est, dans tous les points où elle s'écarte de la morphologie sémitique, le reste pur indubitable de la langue sumérienne ayant jadis vécu. »

N'est-il pas hautement regrettable d'avoir continuellement affaire à des contradicteurs qui, n'étant pas à même d'aborder le problème dans toute son ampleur, préfèrent m'opposer quelques banalités vagues dont j'ai fait justice cinquante fois depuis trente ans? Un travail de Sisyphe pareil donne une idée bien mélancolique de l'amour de la science dans la jeunesse de notre siècle. Il faut donc que je répète pour la cinquante et unième fois, qu'un système idéographique ne copie jamais servilement la disposition de la langue réelle. L'Allemand écrit par exemple la somme 145 tout aussi bien que le Français 145, mais prononce « ein hundert fünf und vierzig ». Dans la série des chiffres romains, qui sont également des idéogrammes, le nombre 4 est figuré par IV = 5 — 1, et le nombre 6 par 5 + 1, puis 7 par VII = 5 + 2 ; 8 par VIII = 5 + 3 ; 9 par IX = 10 — 1, et cependant dans aucune langue européenne on ne dit « moins un plus cinq » pour « quatre », ni « cinq plus un » pour « six », « cinq plus deux » pour « sept », « cinq plus trois » pour « huit », « moins un plus dix » pour « neuf ». Un système conventionnel comporte précisément de nombreux écarts que la langue réelle ne permettrait point. Par conséquent, ce « reste », sur lequel on insiste tant, ne fournit matière à aucune conclusion linguistique. Par contre, la masse des phénomènes morphologiques et syntaxiques qui pénètrent le sumérien d'un bout à l'autre, offre la preuve irréfragable de son caractère foncièrement

sémitique et conventionnel à la fois. Si mon honorable contradicteur n'a pas lu ce qui a été écrit à ce sujet en tous détails, il fera bien d'en prendre connaissance. Cette étude est d'autant plus urgente que, s'il en avait au moins quelques principes préliminaires, il ne se serait pas risqué à écrire les lignes suivantes :

« Il est à espérer (*hoffentlich*) que les assyriologues se soucieront si peu à l'avenir de cette querelle, que les indo-germanistes se soucient aujourd'hui de l'attaque faite, pendant la jeunesse de la science, contre l'existence de l'avestique et du sanscrit. »

Trop d'illusions, monsieur le débutant; quand vous aurez contribué à l'assyriologie la dixième partie de ce qu'ont fait pour elle des spécialistes comme Guyard, Pognon, Jeremias, Thureau-Dangin, M. Jastrow et d'autres encore, voire même Delitzsch, au moins temporairement, sans compter le *père* de l'antisumérisme, à qui personne n'a jamais renié les connaissances du sémitisme, y compris l'assyriologie, alors il reconnaîtra lui-même la légèreté de sa comparaison. La question sumérienne forme déjà aujourd'hui une notable bibliothèque de milliers de pages dans lesquelles des centaines de problèmes sont débattus par des arguments scientifiques; quels sont les travaux consacrés à la négation de l'avestique et du sanscrit? Deux ou trois pamphets superficiels disparus, aussitôt après leur apparition. On supporte déjà difficilement le dédain de la part d'un maître; à un débutant irrespectueux, ces savants recommanderont d'aller chercher son mouchoir et, au besoin, ils lui accéléreront la marche en dessinant un geste *rétroactif*.

L'auteur est cependant beaucoup plus modeste dans les réponses qu'il cherche à donner aux trois questions suivantes, que ses lecteurs ne manqueraient pas de lui poser, mais ces réponses ne consistent qu'en cercles vicieux, où la logique rigoureuse est étranglée par une foule d'assertions audacieuses empruntées invariablement à ses prédécesseurs en sumérisme.

Première question : Comment le sumérien a-t-il été transmis aux Sémites qui parlaient une langue toute différente? Cette question, qui prime toutes les autres, n'est pas même abordée et pour cause. Elle est détournée dans le sens mesquin et pré-

judiciel de : « Pourquoi le sumérien nous est-il parvenu dans un état corrompu? » La réponse porte : « Que la langue sumérienne a dû nous être transmise sous une forme qui rappelle en quelque sorte le *latin des moines* (*Mönchslatein*), est facile à comprendre quand on considère les circonstances défavorables au milieu desquelles sa transmission s'est effectuée (*vor sich gegangen ist*). Précisément de la manière que cela est ici arrivé, une langue morte *doit* être traitée et malmenée au degré du développement philologique des prêtres babyloniens. Les différences syntaxiques sont biffées presque complètement (*so gut wie vollständig ausgemerzt*) : le lexique, par défaut de mémoire, est complété par sa propre langue, mais la morphologie sort relativement indemne de la dévastation. »

A défaut du Saint-Esprit aux langues de feu, je vouerais volontiers un cierge à l'ange polyglotte du Joseph rabbinique, s'il voulait bien m'expliquer le sens de l'alinéa précédent.

Sur quoi se fonde-t-on pour affirmer que le sumérien nous est parvenu dans un état détérioré. Cette idée ne se présente à l'esprit que par suite de l'observation que la littérature antérieure à l'influence sémitique montre une rédaction différente de celle qui caractérise les documents postérieurs; or, des documents présémitiques n'existent absolument pas. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les éléments phonétiques prennent plus d'extension à mesure qu'on s'éloigne de la haute antiquité ; c'est une affaire de mode et de goût qui n'a aucun caractère linguistique. Par contre, les textes tardifs sont pourvus d'un grand nombre de préfixes et de suffixes idéographiques inconnus aux anciens textes et qui rendent parfois la phrase plus claire. Pertes et compensations se balancent à peu près, mais il n'y a pas de corruption lexicographique issue de l'usure organique des vocables.

En ce qui concerne la syntaxe sumérienne, j'ai le plaisir de constater que M. Leander s'est déjà émancipé de l'opinion adverse qui attribue la syntaxe sémitique à l'influence des Sumériens. Ma protestation a donc fait quelque impression. Je m'en félicite. Mais comment sait-il que le sumérien, s'il a existé, n'a jamais eu une autre syntaxe?

Puis, que signifie la comparaison banale avec le latin des moines? L'auteur peut-il citer des désinences latines inventées

par les moines du moyen âge? En sumérien tardif, ces sortes de désinences nouvelles pullulent à chaque ligne, et cependant elles n'ont le plus souvent aucune affinité avec les désinences sémitiques. D'où donc peuvent-elles venir? Nous le dira-t-on? S'il s'agit d'idéographisme, l'énigme est résolue d'avance.

Un vrai bijou de postulat est le *développement philologique des prêtres babyloniens*, dont l'idée saugrenue est capable de faire éclater de rire tous les compagnons de l'infernal Nergal, qui n'ont su que bâiller jusqu'à présent autour des couches vides de la section sumérienne. Les Grecs, les Latins et les Indiens ne se sont occupés de questions grammaticales qu'aux environs de l'époque alexandrine au plus haut terme; les Sémites babyloniens auraient déjà eu, à l'époque préhistorique, des collèges de prêtres en possession d'une philologie assez développée pour qu'elle ait pu se transmettre sans interruption aux centaines des générations futures! Et, ô miracle incomparable, tandis que Grecs, Latins et Indiens se sont bornés à l'étude de leur propre langue, les philologues babyloniens, dédaignant leur langue maternelle, ont consacré tout leur temps et toutes leurs facultés intellectuelles pour recueillir et pour conserver à la postérité les restes d'une langue *étrangère* prise de la bouche d'un peuple *ennemi* frappé de phtisie galopante, et qui, tout en ayant inventé l'écriture, n'a jamais essayé de mettre par écrit une seule ligne, ni avant, ni après l'invasion sémitique! Si l'érudition *doit* (le mot est du contradicteur) conduire à un nonsens aussi colossal, il faudrait renvoyer l'érudition à tous les diables sans regarder en arrière.

Qu'on nous dise au moins quel profit les docteurs sémites ont pu tirer de ce travail surhumain qui a exigé plus d'un *demi-million de gloses* (Oppert) pour fixer les lectures et les significations possibles des signes sumériens, pendant qu'ils ne cessaient de composer en même temps des documents en leur propre langue et en attribuant à ces mêmes signes des valeurs peu nombreuses!

Mais, sainte idiotie impassible! est-ce trop de demander comment les clercs sémites ont pu caser dans leur cerveau *ce demi-million de valeurs si disparates reçu par la voie orale*, de façon à *créer* des myriades de documents dont presque aucun mot ne

se lit comme il est écrit. Sans un don de divination linguistique extramondiale, une pareille acquisition demeure inimaginable, mais plus inimaginable est encore leur pédantisme écœurant de substituer en contrebande leurs compositions truquées aux anciennes formes oubliées et, pour cacher la fraude, de faire lire ces compositions autrement qu'elles ne sont écrites. Ont-ils donc craint de profaner le sumérien en y introduisant quelques mots de leur langue sémitique? Ni les moines du moyen âge, ni les scribes juifs postbibliques n'ont fait la preuve de scrupules aussi stupides.

A la *forte* argumentation que nous venons de discuter, il ne *doit* pas manquer une conclusion archéologique digne d'elle. Écoutons-la :

« Le peuple qui a parlé cette langue — les nommés Sumériens — se révèle (*verrät sich*) déjà par cela même qu'il a légué, après avoir fini de mourir (*nach seinem Austerben*), à ses successeurs sémitiques, cette langue, en qualité d'une langue savante et sacrée, comme leur instructeur et maître dans les choses cultuelles, comme — autant que nous puissions regarder en arrière — l'initiateur (*der Urheber*) de la civilisation babylonienne. »

Cercle vicieux dans toute sa splendeur. Première affirmation : Les Sumériens ont *légué* leur langue aux Sémites. Seconde affirmation : Les Sémites l'ont accueillie avec enthousiasme et ont juré de ne la jamais abandonner. Troisième affirmation : Donc, les Sémites doivent toute leur civilisation aux Sumériens.

Un fait de psychologie ethnique bien renversant : Les Sémites sont reconnaissants envers leurs anciens maîtres, tandis que les Grecs et les Indiens traitaient les leurs de barbares et d'ennemis (*dâsa*, *dâsyu*) ou de païens (*mlécchas*) ; n'est-ce pas frapper au cœur certains doctrinaires modernes?

Ajoutons que M. Leander a prudemment omis la *littérature* et ne parle que de la langue léguée, et cela lui suffit. Pourtant les Arméniens actuels écrivent des ouvrages tantôt en turc, tantôt en russe, idiomes qu'ils parlent même dans leurs familles; s'ensuit-il que leurs civilisateurs étaient des Turcs ou des Russes?

Arrêtons-nous au dernier point concernant la date à laquelle peut remonter la civilisation sumérienne. Fidèle au système de son maître, M. Leander fait de notables concessions à mes réclamations, naturellement sans le dire expressément. Il est si commode de s'emparer des résultats obtenus par les autres et s'en faire un piédestal devant un public qui se désintéresse généralement des peines qu'ils ont coûtées pour forcer les adversaires à les reconnaître :

« Combien loin en arrière dans l'antiquité (*wie weit zurück in die Vorzeit*) nous devons reléguer la période florissante de ce peuple-là et de sa culture ? cela ne se laisse pas calculer provisoirement. Car même les plus anciennes inscriptions montrent notoirement, bien qu'elles contiennent un relativement bon sumérien, une influence si forte de la part du sémitique, que nous pouvons affirmer avec assurance leur provenance d'auteurs parlant sémitique. Sur l'époque où le rapport entre les Sumériens et les Sémites a pu commencer, on ne peut dire qu'il doit être placé avant la scission dialectale du sumérien. »

Ainsi, Sumer et Sem, à l'instar des Gémeaux zodiacaux, se sont toujours fait des risettes dans l'antiquité nébuleuse. Quoiqu'ils fussent doués chacun d'une langue et d'une mythologie très différentes, ainsi que d'ardentes ambitions de prédominance comme les autres peuples de la terre, ils n'ont jamais cessé de vivre fraternellement ensemble. Mais si Sem était matériellement le plus fort, Sumer lui était supérieur en civilisation, surtout pendant son époque florissante; mais, par une décision du destin, Sumer mourut bientôt après par une rupture d'anévrisme, et tout l'héritage passa tranquillement à Sem qui conserva la langue *bidialectale* de son initiateur regretté en reconnaissance de ce qu'il a fait pour lui !

Le roman préhistorique est complet; le non-sens aussi.

Je me rappelle pourtant que M. Bertin donna jadis un tour inverse au roman, dont voici à peu près le résumé :

« Les Sémites habitaient toujours la Babylonie, où ils eurent une période florissante pendant laquelle ils inventèrent toute la civilisation matérielle et intellectuelle. Vers la fin de cette période préhistorique arrivèrent les Sumériens allophyles. Vivant dans une intimité imperturbable, les deux peuples in-

ventèrent ensemble le syllabaire cunéiforme qui porte un caractère composite, et convinrent entre eux que dorénavant les deux langues seront officiellement employées dans les documents publics. »

C'est encore une fiction historique, mais elle a du moins l'avantage de faire disparaître une foule d'hypothèses monstrueuses qui encombrent le roman pansumériste.

II

Passons maintenant à l'examen de la série des mots sumériens prétendument empruntés en assyrien, dont l'exposé forme la première partie de la thèse doctorale.

Nous aurons peu à dire de la méthode suivie par l'auteur ; elle emboîte le pas des autres suméristes qui, confondant volontiers prémisse et conséquence, escomptent dans l'introduction le résultat présumé des preuves qu'ils n'ont pas encore fournies. Nous n'avons donc qu'à faire connaître le procédé qu'il met en usage, pour décider si un mot constaté dans les textes cunéiformes est réellement assyrien ou bien un vocable sumérien adopté. Voici un résumé substantiel :

1. Quand le mot sumérien ressemble au mot correspondant en assyrien, et que celui-ci s'explique par les autres langues sémitiques, il faut rechercher si les mots sémitiques sont ou ne sont pas empruntés à l'assyrien; s'ils ne le sont pas, le mot sumérien est d'origine assyrienne, mis par les scribes qui ont oublié l'ancien mot allophyle, à moins que la coïncidence ne soit un jeu du hasard.

2. Quand, au contraire, le mot assyrien manque de parents dans les autres langues sémitiques, ou a seulement des parents qui s'expliquent le mieux comme empruntés à l'assyrien, on doit examiner le secours qui nous est offert par le sumérien.

3. Il faut d'abord rechercher s'il y a une étymologie sumérienne. Malgré la difficulté de la tâche venant de la confusion régnante des syllabaires (?) et l'insuffisance des scribes (!), il faut en découvrir le sens.

4. Si une étymologie sumérienne claire ne réussit pas, il faut voir si le mot assyrien n'a pas une forme qui ne concorde

pas avec la construction (*Bau*) de cette langue, car ces formes anormales indiquent une origine étrangère, partant sumérienne (?).

5. Les mots qui désignent des objets qu'on peut (!) présumer être dus à la culture sumérienne de préférence (?) à celle des Assyriens, peuvent en première ligne (!) être suspects de sumérisme, mais la chose reste néanmoins douteuse.

6. Un groupe de mots sumériens a passé en assyrien après la mort de l'idiome allophyle, mais ces mots restèrent peu usités. Ils se trouvent seulement dans les syllabaires ou ont une physionomie plus rapprochée du mot sumérien que l'ancien dérivé (?) assyrien.

Ces principes ne diffèrent que fort peu de ceux établis contre l'antisumérisme par M. Lehmann et que j'ai repoussés quelques jours après. L'idée de faire venir de l'Assyrie des mots élémentaires qui se trouvent dans les idiomes sémitiques éloignés dans le but de pouvoir les attribuer au sumérien, rappelle la manie de quelques aryanistes de déclarer les mots grecs ou latins comme dérivés directs du sanscrit. Aucun compte n'est tenu du fait, pourtant très avéré, que chaque langue sémitique possède des mots qui lui sont propres, et que l'assyrien montre lui aussi le même phénomène. Pour proclamer un mot d'origine sumérienne, on n'exige pas le témoignage d'une langue apparentée. Tenir un mot pour peu usité parce qu'on ne le rencontre que dans les syllabaires, c'est méconnaître la réalité des choses : ce sont les textes officiels qui emploient une langue stéréotypée et conventionnelle ; les syllabaires, au contraire, composés à l'usage des hommes du peuple et des commençants, se servent dans leurs gloses d'expressions populaires très courantes. On le verra d'ailleurs plus clairement dans l'examen du détail.

Si, avec ce laissez-passer commode, l'auteur n'a pu trouver que le nombre exigu de deux cent quarante mots sumériens adoptés par les Sémites au cours de six à sept mille ans d'usage continuel de cet idiome étrange, l'influence du sumérisme apparaît déjà fort peu brillante. Les remarques qui suivent achèveront d'en démontrer la parfaite nullité. Par un instinct de bon sens naturel, l'auteur prépare d'ailleurs le plus

amer déboire aux suméristes et la ruine totale de sa thèse doctorale. De ce nombre exigu de deux cent quarante emprunts, il ne considère comme certains que, — voilez-vous, amis suméristes ! — Cent trente-six. Dans de telles conditions, un esprit qui sait les inconvénients de l'emballement, aurait arrêté sa course inconsidérée, mais le parti pris traditionnel renforcé par le désir, en soi très légitime, d'abattre d'un seul coup l'hydre antisumérienne, lui ont dérobé la vue des obstacles scientifiques qui lui barraient la route, et l'illusion aidant, il croit peut-être les avoir réellement surmontés. Peut-être s'imagine-t-il même que la distinction entre le sûr et le moins sûr contribuera à donner à son résultat principal le caractère nécessaire de solidité. S'il en est ainsi, qu'il se détrompe, elle ouvrira immanquablement les yeux des plus aveuglés sur la futilité du système allophile qui, né à l'époque de la *djâhiliya* assyriologique, n'a survécu jusqu'à ce jour que grâce à cette expérience historique qu'il est mille fois plus facile de découvrir dix vérités que d'extirper une seule erreur.

A) LES PRÉTENDUS CAS CERTAINS

1. « Abgal, NVN-ME, NVN-GAL = *ab(p)gallu*, *ab(p)kallu* = weiser Mann (un sage) ; *ab*, NVNV, weise (sage) + gal, GAL = *rabû*, gross (grand) ». — Faux : 1° NVN ne se lit pas *ab*, ni ME, *gal* ; il vient de l'as. *nunu*, « poisson », prim. « gros poisson, cétacé » (cf. l'arabe et la racine héb. נון, « être grand, célèbre ») ; 2° l'as. a *k* et non ג ; 3° GAL est l'as. *gallu*, *galatu* (cf. ar. *galil*, « grand », héb. גל, « monceau, onde soulevée » ; 4° *apkallu* (aram. אפכלא) vient de *pakâlu*, « être grand, fort », d'où *paklu*, « grand, fort ».

2. « *Abulmah*, KÁ-GAL-MAH, *abulmahu* = grosses Stadtthor (grande porte de ville). *Abul*, KÁ-GAL = *abullu*, Stadtthor (porte de ville) + mah MAH, *rabû*, gross (grand, gros) ». — Faux : 1° Au lieu de *abullu*, il devait y avoir *kagallu* ; 2° *Abullu* (aram. אבולא) vient de *abâlu*, « mener, conduire », racine יבל, ובל ; 3° Mah, MAH = *mahhu*, *mahu*, « grand, élevé, haut » ; cf. *muhhu*, « sommet, grandeur, élévation », *muh*, « sur, au-

dessus de ». Cf. sém. מֹחַ, « crâne, cerveau »; 4° Pour la composition, comparer syr. *gênšya* = *gêd-našya*, « veine sciatique » (h. *gîd hannâsé*) et éth. *ĕgziabḥêr* = *ĕgzia-bĕhêr*, « maître du monde, Dieu ».

3. Abzu, ZV-AB = *apsû*, Ozean (océan), Süsswasser (eaux douces). Die Erklärung der Babylonier, *bît nimêqi*, Haus der Weisheit (maison de la science) leuchtet wenig ein. Es steckt in diesem Worte ohne Zweifel dasselbe ab wie in ab AB und a abba, A AB-BA, beide*t âmtu* Meer (mer). » — Faux : 1° *Apsû* est un dérivé de אֹפֶס, « fin, extrémité », phén. Ἀπασον; 2° ZV-AB = as. *zuabu*, « fleuve, océan » de (זוּב, « couler », cf. le nom du Ζαβος, *Zâb*; mand. זאבא, « fleuve »); 3° La prétention de savoir mieux que les scribes babyloniens est une simple jactance; « maison de sagesse » offre l'explication exacte des idéogrammes AB, AP, « maison », au propre « cavité »; cf. h. *êphâ*, « mesure de capacité », et ZV, « savoir, sagesse », à comparer peut-être éth. *zawĕᶜa* (au bon sens), « méditer avec soin » (héb. הגה); l'Océan est exprimé idéographiquement par « maison de sagesse », par allusion à Éa, dieu de l'Océan et le plus sage des dieux.

4. Adagur, A-DA-GVR = *adaguru*, « ein kurzer Topf (un pot bas) »; GVR = *šakiru*, « vase ». — Non! *Adaguru* se compose véritablement de deux noms de mesure assyriens: *adu* et *guru*, dont l'explication reste encore à donner.

5. *Agallatilla*, A-GAL-LA-TI-LA = *aga*-NV-*tillû*, d. h., da NV = lâ, *agalatillû* = *Wassersucht* (hydropisie). A Wasser (eau), GAL, gross, LA, augment, tilla, TIL-LA = *quttû*, beenden, den Garaus machen? (achever, porter le dernier coup). » — Faux : 1° *Agalatillû* est du pur assyrien : *agu*, synonyme de *riksu*, « attache, lien, bande, bandeau » + lâ, « non », *tillû*, « périssable » (תלע); 2° La présence de la négation as. LA = lâ, dans l'idéogramme, en assure l'origine sémitique.

6. Agubba, A-LI-BA = *agubbû*, *egubbû* = reines Wasser (eau pure), Reinigungsfäss (vase à purification) = A *me* (eau) + gub LI *ellu*, rein (pur). — Faux : 1° « Eau pure » ne peut pas désigner à lui seul un vase; c'est l'indice DVK qui le marque dans les textes; 2° Si emprunt il y avait, il devait être *duka-*

gubbû; 3° La variante *egubbû* montre que l'idéogramme A, « eau », n'y est pas; quant à E, il ne signifie jamais « eau »; racine réelle : אגב, אקב ou אגף, אקף, etc.

7. *Alhabba*, IŞ SA AL-HAB-BA, Getreidesack (sac à blé); la AL, *allu*, Sack (sac) + hab, HAB = ?. » — L'auteur ne décide pas si l'assonance de AL avec *allû* est due au hasard ou bien si AL est d'origine sémitique. Par cette concession, il a déjà un pied dans l'antisumérisme; car AL constitue un élément fondamental du syllabaire cunéiforme; AL, *allû*, signifie « chaîne » ou « objet tressé en forme de chaînes, de maille ou de réseau ». Du reste le sens exact *alluhappu* demeure incertain.

8. « An, AN = (*ilu*) *Anu*, Himmel (ciel) Gott. » Le sémitisme de *anu*, « Dieu suprême du ciel », est garanti par l'abstrait *anûtu*, « divinité » (comp. *ilûtu*), et par le féminin *anatu*, sém. ענת, avec le ע caractéristique de l'ancien sémitisme.

9. Anag, DVK ANAG = *anaqqû* ein Gefäss : A *mû*, Wasser (eau) + nag, NAG = *šatû*, trinken (boire). » — Faux : 1° *anaqqû* (comp. h. *gemallîm* de *gamal*) a pour racine אנק (sém. ינק), « sucer, absorber ». L'idéogramme NAG, « boire », est tiré de *anaqqû*.

10. Anagmah, A NAG-MAH, *anaqmahhû*, « grand vase, *anaqqu*. » Voyez 9 et 2.

11. Antalu, AN-TA-LÚ, *attalu*, *atalu*, Sonnenfinsternis (éclipse du soleil) : ANTA = eliš oben (en haut) + LÚ *adâru*, verfinstert werden (s'obscurcir). — Faux : *Atalû* a pour origine la racine אתל = sémitique עטל (arabe), « manquer », (ici sous-entendu « de lumière ». Le syriaque *athalya*, « éclipse du soleil », est sans doute emprunté à l'assyrien[1].

12. Antasurra, AN-TA-SVR-RA, *antas(š)urrû*, gewalting strahlend (puissamment rayonner) : AN-TA, hoch (hautement) + sur, SVR, *ṣarâru*, strahlen, « rayonner, resplendir ». — Faux : SVR est tiré de *ṣarâru*, *zarâru*, « briller »; AN-TA, « en haut », ne suffit pas pour désigner le soleil; son origine doit encore être cherchée.

1. Comparez cependant éth. *ta'antala* et *taantaltala*, « être dans un état difficile, pénible ».

13. Anunnage, AN-A-NVN-NA-KID (ENE), AN-A-NVN-NA-GA-E-NE (*ilu*) *anunnaki*, *anunnaku* : A wasser (eau) + NVNNA, gross (grand, gros) + ge KID, zugehörigkeits-suffixe (suffixe d'appartenance). — Faux : 1° Le mot assyrien devait conserver le *an* initial qui signifie « dieu », car « grande-eau-de » ne dit rien à l'esprit; 2° *An* retiré, le suffixe d'appartenance *ge* n'a plus aucune raison d'être. L'analyse présentée est donc un calembour recherché, et *anunnaku* (ou *ki*) doit être le type de l'idéogramme d'ailleurs tout sémitique; ce mot doit signifier « les anun (gardiens?) de la région terrestre » (*ki*, *ku*).

14. Asur, ASVR, A-SIR-RA, *as(ś)urraku*, Grund des Flussbettes (fond du lit du fleuve) : A-SVR, *ṣarâru*, gleiten, fliessen? (glisser, couler?), *kku*, suffixe d'appartenance. — Faux : 1° « Eau coulante de », ridiculement ambigu, est vide de sens; 2° Le suffixe assyrien *aku*, *akku*, se retrouve dans *uddaku* = *uddêś*, « au matin », et dans quelques autres mots; 3° Le « sumérien » ne montrant que les deux syllabes A-SVR est certainement tiré du mot plus long *asurrakku*, tandis que la dérivation inverse est impossible; ce mot se ramène vraisemblablement à une racine sémitique אסר, אצר ou עצר.

15. Azu, A-ZV, *assû*, « médecin » : A, « eau » + ZV, « connaître ». — Faux : « Connaisseur d'eau » pour « médecin » n'est pas employé chez les sauvages; 2° A-ZV ne forme jamais de verbe, tandis qu'en araméen *asu* signifie « guérir »; 3° Sabéen אסי, « aider ».

16. Azugal, A-ZV-GAL = *azugallatu*, grosse Ærztin (grand guérisseuse) = A-ZV + GAL, *azugallûtu*, Grossarztschaft (fonction de grand médecin). » Tous les éléments sont des termes sémitiques indubitables. Voir nos 15 et 5.

17. Bar(a)mah, BÁR-MAH = *parammahu*, *barmahhu*, *barmahu*, Götterwohnung (demeure divine) : BAR(A) = *parakku*, Götterwohung (demeure divine) + mah, MAH, gross, *ṣîru* (grand, sublime). » — Faux : l'idéogramme BÁR est abrégé de *parakku*, *barakku* « construction », de *parâku*, « construire »; cf. h. פָּרָךְ, « travail dur »; le *m* double dans *parammahhu* vient de l'assimilation du *k*, *parakmahhu*. Pour l'effacement

de la voyelle finale du premier élément, comparez *zirbanîtu*, « génératrice » = *zêru* + *banîtu*.

18. « Bur, BVR = *puru*, « Stein (pierre). » — Faux : *puru* est l'hébreu פּוּר, « sort, petite pierre »; cf. גּוֹרָל, « sort », primitivement (arabe) « petite pierre », en araméen פְּרָא, « pierre menue », פּוּרְתָּא, « peu ».

19. « Burgul, BVR-GVL = *purqullu*, *parqullu* = Steinarbeiter (ouvrier en pierres). » — Faux : GVL, « couper, tailler, détruire », est tiré de *aqqullu*, « instrument pour tailler les pierres »; cf. l'arabe *nagala*, « écorcher, excorier, ôter la peau, maltraiter »; le sémitique נָקַל, « faire changer de place, transporter, transférer (arabe), lever des pierres (syriaque), arracher, extirper (éthiopien) », repose sur la conception générale de « détacher ».

20. « Burmaḫ, BVR-MAH, *b(p)urmaḫ* = ein grosse B(p)uru Gefäss (un grand vase *puru*). » — Faux : PVR, *puru* seul signifie « pierre »; c'est DUK, *duk*, qui ajoute l'idée de vase; le sémitisme des deux composés, voyez nos 18 et 2.

21. « Burzigal, BVR-ZI-GAL, *purzigallu* = ein Gefäss aus Ton oder Stein (un vase d'argile ou de pierre). » — Faux : les deux éléments extrêmes sont sémitiques; le sens de ZI est encore inconnu.

22. « Damkina, DAM-KI-NA, (*illu*) *Damqina* : DAM-*aššatu*, Gemahlin (épouse, femme), KI, *šaplu* (le bas, la terre), NA, *na*. » — Faux : DAM *figure* l'idée de conjoint en général; racine דמי, « ressembler », *qin(a)* peut venir de *qinû*, « eau produisant des roseaux, marais, étang ». En qualité d'épouse d'Okéanos, cette épithète n'étonnerait pas. Mais il est encore possible de voir dans *Damqîn* un nom propre formé de *Damqinîtu*, « la pure, la bonne, la douce », de *dam(i)qu*, « pur, bon, doux ». Pour la forme, comparez *rîmînîtu*, « compatissante, miséricordieuse, aimante ».

23. « Damu, dumu, TVR, *damu*, *dumu*, Sohn (fils). » — Faux : les lectures de l'idéogramme TVR sont des mots assyriens qui viennent de דמי, « ressembler », le fils est populairement considéré comme l'image du père; cf. Genèse, v, 3. Comparez aussi *bêl damê*, « proches parents ».

24. « Dar, DAR = *darru* = Huhn (poule). » — Faux : DAR vient de *darru*; cf. ar. *durrî*, « coq de bruyère », ainsi nommé à cause de son plumage perlé (*durr*; cf. al. Perhahn); éth. *doro*, *dorho*, « coq, poule ».

25. « Darlugal, KV-KV-RA-NV-HV, *darlugallu*, Hahn (coq). — Faux : la lecture *darlugal* ne peut être dérivée de l'idéogramme qui s'épelle DVR-DVR-RA-NU, mais du mot réel *darlugallu*. Comme phonème de « roi », *lugal* se compose de *lû* (contracté de *li'u*), « fort, homme » (cf. h. *geber*, aram. *gabrâ*) et *gallu*, « grand »; en araméen et en mišnaïtique, ce mot s'est corrompu en *tarnegol*, *tarnagla*, *tarnugla* (Delitzsch).

26. « Dikudgal, DI-KVD-GAL, *dikudgallu*, Oberrichter (juge suprême); DI-QUD = *daiânu*, Richter (juge) + GAL gross (grand). — La lecture demande confirmation; d'autres transcrivent *di-tar*; en tout cas, DI est abrégé de *din(u)*, sém *dîn*, L'explication du second composé TAR ou KVD doit être réservée.

27. « *D(t)imgal*, DIM-GAL, *d(t)imgallu*, Baumeister (architecte). » — Faux : sans être précédé de LV, *amel* (homme), ce composé signifie « grand édifice, élancé comme un pilier », *dim*, phonème de *dimmu*, « pilier, perche ».

28. « Dingir, AN, *digirû*, Gott (dieu). » — Faux : la lecture de l'idéogramme part dn mot réel; racine דגר à la forme d'agent pour *dagârû*; le sens exact de ce verbe n'est pas encore déterminé.

29. « Dub, DVB, DVP, *duppu*, Tontafel (tablette d'argile). » — Faux : *duppu*, comme *dappu*, est d'origine sémitique, témoin l'indifférence de la voyelle : h. post. *daph*, aram. *dappâ*, « planche, page ».

30. « Dubgal, DVB-GAL, *dupgallu*, « grande tablette. » — Faux : éléments assyriens.

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Les Habiri et les inscriptions de Ta'annek.

Parmi les ennemis intérieurs du gouvernement égyptien en Palestine au temps d'Aménophis III et d'Aménophis IV (vers 1400 avant J.-C.), les tablettes d'El-Amarna signalent tout particulièrement les troupes belliqueuses des *Habiri*, dont les agressions menacent de soustraire le pays à la domination pharaonique. Certains préfets égyptiens s'accusent mutuellement de pactiser secrètement avec les Habiri et quelques villes phéniciennes fournissent à ces derniers des vivres et des munitions de guerre. Il n'est indiqué nulle part d'où les Habiri sont venus, ni comment ils étaient organisés, ni quels étaient leurs chefs. Ils paraissent avoir coopéré parallèlement avec les Hatti (Étéens ou Khittites) dans le but commun de mettre fin à la suzeraineté égyptienne sur la Syrie, mais parallèlement les uns aux autres. Ils habitent une région déterminée par le nom de « pays des Habiri » (*Habiri-ki*) et le chef porte le titre de « homme de Habiri » (*amel Habiri*). Très souvent les scribes favorables à l'Égypte mentionnent les Habiri sous l'épithète infamante de SA-GAZ = *habbâti*, « brigands », et substituent même SA-GAZ-KI, « pays des brigands », à *Habiri-ki*, « pays des Habiri ». Je reproduis ci-après les passages principaux qui ont trait à cette population :

1) Lettre d'Arad-Hiba, gouverneur de Jérusalem (B., 102, 16-24) : « Aussi vrai que le roi, mon seigneur, vit, je dis à l'officier du roi, mon seigneur : « Pourquoi aimez-vous les Habiri et haïssez-vous les vassaux (?) du roi? C'est pourquoi ils (me) calomnient auprès du roi. (?) » (*adi śarru beliya ibaluṭ aqabi ana (amel) rabiṣ śarri beliya amminimmi tarayamu (amel) Habiri u amelûti hazi* [*anutu*] *tazayaru u kinanna uśawaru ina pani śarri beliya*).

2) (*Ibidem*, 36) : « Les Habiri dévastent tous les pays du roi » (*ameli*) *Habiri habat gabbi mâtât śarri*).

3) Du même (B., 103, 14-16 ; 29-31) : « Regarde, la région de Gazri (גזר), celle d'Ascalon (אשקלון) et la ville de Lakiś leur ont donné des vivres, de l'huile et tout leur néces-

saire... Regarde, cette action est une action de Milkili et une action des fils de Lapapi (? Lapaya, Lapama ?) qui livrent le pays du roi aux Habiri » (*Amur mat (al) Gazri mat (al) Asqaluna u (al) La(ki si) idinu ana šašunu akalî samnî u mimma mahziramu* (= מחסרם).

4) Du même (B., 104, 32-39) : « S'il y avait des vaisseaux dans la mer, le bras puissant du roi se serait emparé du pays de Nahrima et de Kaš, maintenant ce sont les Habiri qui s'emparent des villes du roi » (*Enuma illipu ina libbi tamti (qat) zuruh šarri dannu tilikki (mat) Nahrima u (mat) Kaššî u inanna alâni šarri tilikiu (amelî) Habiru*).

5) Du même (B., 106, 5-23) : « Regarde l'action qu'ont commise Milkili et Suardata contre le pays du roi, mon seigneur. Ils ont pris à gages les troupes de la ville Gazri, de Gimti (גת) et de Qêlti (קעילה) et ils ont pris le pays de la ville de Rubuta ; le pays du roi est livré aux Habiri, et maintenant même la ville de pays (= capitale) dont le nom est Jérusalem, ville du temple de Ninip, ville du roi, a été livrée aux hommes de la ville de Qêlti. Que le roi écoute son serviteur Arad-Hiba et qu'il expédie des troupes nombreuses, afin que je fasse retourner le pays du roi au roi. Et s'il n'y a pas de troupes nombreuses, le pays du roi sera livré aux Habiri. » (*Amur ibšu ša ibušuni Milkilu u Šuardatum ana mat šarri bêliya, muhiru ṣabî (al) Gazri ṣabî (al) Gimti u ṣabî (al) Qêlti ṣabtum mat (al) Rubutî, paṭarat mat šarri ana (amêli) Habiri; u inanna appunama (al) mat Urusalim šumuša (al) Bît-Ninib (al) šarri paṭarat ašar (amêli) al Qêlti. Lišmi šarri ana Arad-Hiba arduka u lumašir ṣabî ma'dati u butira mat šarri ana šarri; u šumma yaanu ṣabî ma'datum paṭarat mat šarri ana (amêli) Habiri*).

6) Du même (B., 199) : « Si ce pays appartient au roi, pourquoi donc Gaza (n)'appartiendrait-elle (pas) au roi ? Regarde, le pays de la ville de Gintikirmil appartient à Tagi et les gens de Ginti sont tombés dans . . . El est. Et nous agirons de façon que Lapapi ne donne pas lui aussi son pays aux hommes du pays de Habiri » (*Šumma ibašši matu annitu ana šarri amminim enuma (al) Hazati ana šarri šaknat. Amur*

mat (*al*) *Gintikirmil ana Tagi u amelut* (*al*) *Ginti makul ina bit* (?) *sa ani ibaśśi; u lu nibûś mi enuma Lapapi u matsu lâmi* (?) *idinu ana* (*amêluti*) *Habiri-ki*).

7) Lettre de Yapahi, gouverneur de Gazri (L., 49, 17-26) : « Car les SA-GAZ (= *Habiri*) l'emportent sur nous : que le roi, mon seigneur, me tende la main, et qu'il (me) délivre de la main des SA-GAZ, afin qu'ils ne nous anéantissent pas » (*Anuma dannu* (*amel*) SA-GAZ + *pl. elinu u uśśira qâtsu śarru beliya ittiya u lû piṭra śarru beliya iśtu qât* (*amel*) SA-GAZ + *pl. lâ tugammiruni* (*amel*) SA-GAZ + *pl. tum*).

8) Lettre de Namyamaza (B., 96, 24-32) : « Voici, moi avec mes gens et mes chars, avec mes frères, mes SA-GAZ (= Habiri) et avec mes Suti, je me tiens à la disposition des troupes, partout où le roi, mon seigneur, me dira (d'aller) » (*Anuma anaku qadu ṣabiya u narkabâtiya u qadu ahiya u qadu amel* SA-GAZ + *pl. ya u qadu* (*amel*) *suteya ana pani ṣabi itati adi ašar yiqabu sarru beliya*).

9) Du même (L., 51) : « Puis je suis devenu semblable aux herbes des champs saccagés par la main des hommes du pays de Suti » (*šanitu ennibšate kima riki* AL *ziri hubulli iśtu qât* (*amel*) *mat Sute* + *pl.*).

Sur la nationalité des Habiri, il règne un désaccord jusqu'aujourd'hui parmi les assyriologues. Zimmern et Winckler voient dans le mot *habiri* une transcription assez exacte de *ʿIbrî*, עִבְרִי, « hébreu » : ils sont suivis par d'autres dont quelques-uns le rapprochent du nom de *Ḥeber*, חֶבֶר, commun aux Qênites (Juges, IV, 11) et aux Hébreux (Genèse, XLVI, 17); dans ce dernier passage, Ḥeber forme groupe avec Malkiel (מַלְכִּיאֵל) et offre une correspondance remarquable avec le Milkili des textes d'Amarna, qui est précisément accusé de travailler pour les Habiri. Cette opinion a acquis beaucoup de partisans en Allemagne, et tout récemment elle a reçu l'adhésion de M. Th. Nöldeke qui la déclare des plus vraisemblables jusqu'à preuve du contraire. L'éminent orientaliste ne paraît pas avoir pris note de ma contradiction dès le début où j'ai fourni des fortes preuves en faveur de l'origine cosséenne ou kaššite des Habiri. Je me suis appuyé sur les trois faits que

voici : 1° La mention d'un habirien (*habirai*) portant un nom distinctement cosséen, savoir : *Harbišihu* (= bab. *Bél-Marduk*) dans IV R., 34, 53, 44 ; 2° La réunion des Habiri avec les Suti dans la lettre de Namyamaza citée ci-dessus (n° 8) ; 3° Le parallélisme de *Habiri* avec *kaš* (= *kaššî*) dans la lettre d'Arad-Hiba (n° 4). Quelques temps après, ma première preuve a été corroborée par un autre nom habiréen : *Kudurra*, fils de *Ud* (?) *da* (?) *kuru* (?), trouvé par Scheil sur une borne du temps de Marduk-ahi-irba (Recueil de trav., XVI, p. 32. Je croyais que ces preuves suffisaient pour écarter définitivement l'idée d'établir la moindre connexion entre les Habiri de l'époque d'Aménophis III et IV avec les Hébreux ou Israélites sortis d'Égypte et ayant envahi la Palestine un demi-siècle plus tard. Je ne comprends pas pourquoi la réalité ne répondrait pas à mes prévisions.

Winckler (K. A. T., 3, p. 197-198) donne maintenant au mot עברי un sens assez vague, mais il maintient la substance de son ancienne opinion : « Les seules difficultés qui restent (contre l'équation Habiri = Hébreux), sont : 1° La graphie SA-GAS-TUM, où le mot a, sans aucun doute, une forme appellative. Il s'agit bien d'une lubie (*eine besondere Absicht*) du scribe (un jeu de mots ou quelque chose de semblable), car, immédiatement avant elle est employée dans le sens ordinaire ; 2° Deux autres cas sont encore constatés en dehors des textes d'El-Amarna, où des personnes sont désignées comme des Habiri. Dans les deux cas, il y a d'abord la forme de la *nisbé* (gentilicium), de façon qu'il ne peut au moins y avoir de doute que Habiri doit être ici également entendu comme un nom ethnique. L'un d'eux porte un nom *cassite* bien clair (*ausgesprochen*). Mais cela ne prouve rien ; au cours du règne des Kaššites, contre notre opinion (*Auffassung*), car nos divisions d'après la langue — lorsque nous parlons ainsi de Sémites — ne sont pas celles de l'antiquité et le moins encore celles qui donnent la mesure dans la vie des peuples, et des noms kassites parmi les Habiri s'expliquent dans ce temps-là tout aussi bien que des noms gréco-romains à Palmyre et que les noms grecs en Judée au temps de l'hellénisme. Si un directeur habiri (*ein Habiriführer*) porte un nom kaššite, des princes

juifs (Hérode, Hyrcan) portent même des noms *parthes*. Et si l'on veut regarder le porteur comme un Kaššite, alors le roi de la Judée n'était pas, lui non plus, un Judéen, mais un Iduméen. »

Il sera opportun d'arrêter un instant ce texte pour citer une note qui explique plus clairement encore sa pensée. A la mention des deux noms cosséens dont il vient d'être question, l'auteur ajoute : Un Hébreu en Babylonie n'est pas plus étrange (*auffälliger*) qu'un Égyptien ou qu'un autre étranger, comme ils sont nommés dans des cas analogues. Ainsi Joakin et les Juifs vivaient comme *Judéens* en Babylonie. »

Reprenons notre citation textuelle :

« Dans ces masses ethniques redoutées, nous ne pouvons donc voir autre chose que des tribus qui ne se trouvent pas en possession des villes et des contrées y appartenant, et qui s'efforcent toujours de pénétrer là où une occasion se présente. D'après cela (demnach), ce doit être des tribus (müssen es Stämme sein) qui sont en train d'immigration, de pénétration dans (*gegen*) le pays de culture, des tribus qui jouent le même rôle que les Israélites plus tard. Si maintenant ils sont désignés par le même nom, comme l'usage chananéo-israélite l'a employé pour toutes les tribus dans la même situation, ils doivent donc avoir été des « Hébreux » dans ce sens. D'après cela, le nom est donc dans l'intérieur du grand groupe chananéen à entendre comme celui d'une subdivision (*eines Unterteils*) ou d'une couche particulière et plus jeune, il est partant dans le même rapport qu'à peu près les Amorites, ou comme les Keis à l'égard des Kelb en dedans de la migration islamique. »

Malgré la longueur du passage, on reste privé de la lumière attendue. On sent que la rédaction ne s'est pas effectuée sans peine. L'identité des Hébreux avec les Habiri, proclamée antérieurement, est maintenant réduite à l'homophonie du son et à l'analogie de la situation de tribus qui ne sont pas les mêmes. La position est sauvée sans avoir à se rétracter. L'emploi surabondant des particules affirmatives *doch*, *also*, *demnach*, *danach*, *wol*, etc., à propos d'une idée qui s'arrête à la surface, n'ajoute aucune force à des comparaisons mal

adaptées. Tout le monde verra dans (*amel*) SA-GAZ + *pl.* + *tum*, le sens propre de (*ameli*) *habbâte*, « des brigands, des bandits », et en conclura que partout ailleurs SA-GAZ et variantes ne comportent aucune allusion à un fait d'immigration. Le simple bon sens refusera d'admettre que, par un coup de hasard extraordinaire, les deux personnages à noms cosséens ayant vécu à des époques différentes, étaient précisément des chananéo-israélites immigrés en Babylonie. Joakin et les Judéens vivaient à Babylone comme captifs; le nom d'Hérode n'est pas si certainement d'origine parthe comme on le semble croire, et Hyrcan est un surnom qui lui a été attaché par suite de son séjour en Hyrcanie; l'irruption de noms gréco-romains en Palestine, assez tardive d'ailleurs, est l'effet de gros bouleversements historiques et ne justifie pas l'admission de l'adoption de noms étrangers par les deux personnages susmentionnés.

Quant aux preuves résultant de la connexion étroite attestée dans les lettres d'El-Amarna entre le Habiri et les originaires de la Sittacène (*Suti*) et de la Kossée (*kaśśi*), on les a passées sous silence; le pourquoi se devine sans peine.

Pendant longtemps je croyais que la question des Habiri devait avoir sa place dans la riche série des problèmes désespérés; une chance que je regarde comme très heureuse, me met en mesure d'apporter de nouveaux éléments au débat qui constituent, à mon sens, de vraies pièces de conviction. Depuis plusieurs mois, on entend parler de la publication imminente de M. le professeur Sellin, relative au résultat de ses fouilles sur la ruine de l'ancienne ville palestinienne de Ta'anneck (תענך), située dans le territoire conquis ultérieurement par la tribu de Manassé (Juges, I, 27). Parmi les autres découvertes archéologiques faites sur les lieux par l'heureux explorateur, se trouvent quatre tablettes cunéiformes de l'époque chananéenne. La publication vient d'avoir lieu et M. Hrozný a bien voulu mettre à ma disposition l'annexe de cet ouvrage consistant en un mémoire sur les nouveaux textes. Je remercie bien vivement l'auteur de son précieux cadeau. M. Hrozný a magistralement exécuté le déchiffrement et la traduction des tablettes; ce n'est qu'au sujet de certaines remarques mytho-

logiques que je crois pouvoir présenter quelques observations. Je demande la permission d'attirer l'attention sur ces points avant d'aborder l'objet principal de la présente investigation.

La lecture *Iśtar-waśur* (I, 1 ; II, 1) laisse place au doute : la transcription *Iśtar-išur*, « Iśtar a gratifié » (r. אשר, H. W. B., 148 *a*), a l'avantage de la limpidité.

Le nom d'homme *Ahi-ia-mi* (II, 2) est à coup sûr le même que le nom connu *Ahi-ia-a-ma* du temps d'Artaxercès Ier, mais l'identification avec אֲחִיָהוּ ne se soutient pas un seul instant. L'élément יָהוּ dans עזריהו et חזקיהו est transcrit correctement par *yau*, ainsi : *Azriyau*, *Hazaqiyau* et nullement *Azriyama*, *Hazaqiama* (ou °-*mi*) ; une forme supposée primitive : אֲחִיהָוָה, ne se constate nulle part à l'époque historique. L'emploi même du verbe הוה dans le sens de « être », chez les Phéniciens, avait besoin d'être prouvé avant de lancer l'hypothèse relative à l'existence du culte de Yahwé dans la Palestine préisraélite. Quoi qu'on dise, la forme *Ahiyami* (ou *ma*) est littéralement = אֲחִיָם, « frère » (ou « mon frère ») de (ou « est ») *Yâm* », le dieu éponyme de l'Océan, יָם, ainsi que je l'ai démontré depuis plus d'un an. Cf. אֲבִיָם, abandonné au profit de אֲבִיָה.

La phrase *ahu atta u naram ina aśri ma'at u ina libbika* (I, 3-5) est traduite : « (car) tu es un frère et l'amour est dans le lieu de (tes) entrailles et de ton cœur » (*Denn mein Bruder bist du und die Liebe ist am Orte d(ein)er Eingeweide*). *Ma'at* = h. מעים formerait parallélisme avec *libbu*. J'incline plutôt à la version suivante : « Tu es mon frère et l'amour pour mon être (*aśri* pour *asriya*) = à mon égard, est aussi immense (mot à mot « multiple, nombreux ») dans ton cœur. » Pour *aśru* au sens de « être, substance », cf. h. מְקוֹם (Job, XXVIII, 23 ; Nahum, I, 5), sab, מקם, « personne, majesté, honneur », et ar. *ḥaḍrat*, « présence, apparition ».

A mon sentiment, le sens de la phrase (5-6) *inuma arbaku ina Gurra(ki)* s'améliore notablement si, au lieu de « lorsque j'étais aux aguets (de h. ארב) dans la ville de Gurra » (*Als ich*

in Gurra im Hinterhalte lag), on traduit : « Lorsque je suis entré » (*arbaku* = *eribaku*, r. ערב).

Marge (15) : Le passage *bikit ana alânika u lû tibušu ibšašunu* devient incohérent quand on le rend par : *Gibt es (noch) Weinen für deine Städte, oder hast du dich (wieder) in den Besitz derselben gesetzt?* (Y-a-t-il encore du pleurer pour tes villes ou t'en es-tu de nouveau mis en possession?) Je traduis : « Aie soin (*bikid* = *piqid* de פקד) de tes villes et fais leur affaire. »

Rien ne nous empêche plus de continuer nos recherches sur le caractère ethnique des Habiri, auxquels nous attribuons, sans aucune hésitation, la plupart des noms d'hommes qui nous sont révélés pour la première fois par les tablettes de Ta'annek.

Groupons ensemble, avant tout, les noms bien ou assez bien conservés :

Bu-ur-ti-pi (2, 5); *Kal-li-tu* (3, abv. 7); *Bin-hu-bi-ri* (*ibid.*, 8); *Mi-ta-ti* (Rev., 2); *Bin-e-zi-e* (3); *Zi-ra-pi (amel) Su-ti* (4); *Ta-a-gu* (5); *Bin-ba-ma-za-en-zi* (6); *Uz-di-a-ša* (7); *'A-šur-rum*, *Zi-ir-ta-ši* (9); *Pu-ra-gu-uš* (10); *Ya-id* (ou *da*)-*lum-nu* (12); *Ma-mi-ba-an-da* (13); *Bin-za-nu-ki-ma* (n° 4, 4); *Na-ma-di* (5); *E-lu-ra-i-ba* (9); *Na-ah-na-zu* (11); *Te-be-šu* (12); *A-gi-ya* (12); *Ba-du-na* (13); *Ha-ri-zu*, (n° 4, Rev., 3); *Hat-ti-be* (4); *Um-da-pi* (5); *Ta-aš-ru-mu*.

De ces vingt-cinq noms, on discerne déjà à première vue :

a) Treize noms de forme simple : *Kallitu*, *Mitati*, *Zirapi*, *Tâgu*, *Asurrum*, *Namadi*, *Tebašu*, *Agiya*, *Baduna*, *Harizu*, *Hattibe*, *Umdapi*, *Tašrumu*.

b) Onze noms composés de deux éléments : *Bur-itpi*, *Bin-hubiri*, *Bin-ezi*, *Uzdi-aša*, *Zir-taši*, *Yada-lumnu*, *Mamibanda*, *Pura-guš*, *Bin-zanukima*, *Elu-raïba*, *Nah-nazu*.

c) Un nom composé de plusieurs éléments : *Bin-ba-maza-enzi*.

d) Un nom de composition incertaine : *Umdapi*.

Pour la fréquence des éléments, on note :

Bin (?), quatre fois : *Bin-hubiri*, *Bin-ezi*, *Bin-ba-mazaenzi*, *Bin-zanukima*.

Bur, *Pur*, deux fois : *Bur-itpi*, *Pura-guš*.

Zir, deux fois : *Zir-api* (?), *Zir-taši*.

Les autres éléments ne se présentent qu'une seule fois.

Le mot *bin* est de lecture conjecturale, mais le sens en est certain, puisqu'il est figuré par l'idéogramme *tur*, *du*, qui signifie « fils », dont *bin* serait l'expression phénicienne passée dans la langue de ces étrangers établis à Taʿannek. Restons sur la réserve, mais, en tout cas, le composé *Bin-hubiri* signifie indubitablement « fils de Habiri » et caractérise le porteur de ce nom comme appartenant à la *nationalité des Habiri*, car la variante orthographique *Hubiri* est absolument insignifiante et se constate à profusion dans les textes cunéiformes. M. Hrozný l'a senti aussi bien que moi, seulement il y est rapidement passé, prévenu qu'il était par l'identification du mot *Habiru* avec le chananéo-hébreu חבר ou עבר. Il n'a pas vu que, si « Bin-hubiri » supporte tant bien que mal une étymologie sémitique, c'est parce qu'on admet comme certaine la lecture *bin*, qui a encore besoin de confirmation ; les éléments substantiels des autres noms de formation analogue : *ezi*, *ba-ma-za-enzi* et *zanukima*, ainsi que les vingt et un autres noms, simples et composés, répugnent à toute tentative de sémitisation.

Si maintenant l'un de ces noms porte au front le cachet de son origine *habiréenne*, on peut conclure, jusqu'à preuve du contraire, que les vingt-quatre autres noms de la même série appartiennent également à la même nationalité qui inspirait tant de terreur à la domination égyptienne.

Ces Habiri, loin de mener la vie nomade comme on l'affirme, étaient des citoyens aisés de Taʿannek, qui mettaient à la disposition des révoltés contre la domination égyptienne un nombre déterminé d'hommes de guerre et formant des troupes volantes commandées par un des leurs. Ils semblent avoir borné leurs incursions à la Palestine propre et à la côte phénicienne voisine. On n'en découvre aucune trace ni dans la Cœlésyrie, ni plus au nord. Là, ils se sont probablement joints aux Khatti et ne jouaient pas de rôle particulier.

Dans la thèse que je combats, les Habiri auraient été à la fois chair, poisson et fromage, en d'autres termes tantôt des Sémites, tantôt des non-Sémites venus de divers côtés et par-

lant diverses langues; d'après la mienne c'étaient les membres d'une nationalité homogène et ayant conservé sa langue originaire qui n'avait aucun rapport avec les idiomes sémitiques. Je trouve la preuve de ce que je viens d'avancer dans l'onomastique de plusieurs chefs dénoncés dans les lettres d'El-Amarna comme partisans des Habiri. Bien que ces chefs aient été placés dans d'autres villes que Ta'annek, leurs noms montrent souvent les mêmes éléments que ceux que nous croyons distinguer dans nos tablettes. L'affinité va même parfois à la superposition complète. Ces rapports ont déjà été remarqués en partie par M. Hrozný.

Les éléments communs sont :

1) *Bur* dans *Bur-itpi* (N° 2, 12); comparez : *Bur-idipa*, préfet de Ṣimira (B., 41, 14).

Dapi dans *bur* (*pur*)-aguš (N° 3, 10).

2) *Dapi* dans Um-*dapi* (N° 4, 5); *itpi* (*idpa*) dans Bur-*idpi* (*ibidem*); comparez : Bur-*idipa* (*ibidem*), Um-*dapi*.

3) *Eze*, « bin (?)-*ezé* » (N° 3, 3), bin (?)-*azi* (B., 85, 32); Bidin-*aza* (B., 196, Rev. 10).

Enzi, « bin (?)-ba-maza-*enzi* » (N° 3, Rev. 6).

4) *Tagu* (N° 3, 5, « *Taqi* » (B., 156, 4; L., 70, 2, *passim*).

5) *Maza*, « bin-ba-*maza*-enzi » (N° 3, Rev., 6), biria-*maza* (B., 7, Rs., 29), *Mazi*-palali (B., 24, 62, 68).

6) *Zirta*, « *Zirta*-ši (N° 3, Rev., 9) », *Zirda*-iašda (B., 95, 11, 24).

7) *Banda*, « Mami-*banda* », Šu-*bandi* (L., 38, 4; 39, 4; B., 116, 4; B., 117, 3; B., 120, 4).

8) *Agiya* (N° 4, 13), « *Akiya* » (L., 58, 3).

9) *Hattibé* (N° 4; Rev., 4), « *Hatib* » (B., 38, 4, 18, 42; Rev., 13, 15, 26; L., 35, 38, 43, 46; B., 45, 65).

10) *Tašrumu* (N° 4; Rev., 7), « *Dašru* » (B.; 127, 3).

11) *Baduna* (N° 4, 13); « *Bidin*-aza » (B., 19 b; Rev., 10.

Un fait historique est maintenant acquis : les Habiri hostiles à la domination égyptienne, mentionnés dans les documents d'El-Amarna, étaient en bloc de même extraction que les habitants allophyles de la principauté chananéenne de Ta'annek.

Il reste à déterminer d'où ils sont venus et quel pays peut proclamer avoir été leur berceau. Car la Palestine et même

la Syrie dans son intégralité ne peut avoir eu comme aborigènes une race non-sémitique.

La région qui semble convenir au premier abord pourrait strictement être un des cantons voisins de l'Asie Mineure et plus particulièrement de la Cappadoce ou de la Silicie, dont les idiomes anciens n'ont presque pas laissé de traces. Cette piste doit cependant être entièrement abandonnée. La physionomie de ces noms propres nous invite à tourner nos regards vers la boucle du Tigre et de l'Euphrate, à l'époque où les Kassites ou Cosséens étaient les maîtres de l'empire de Babylonie et surent s'y maintenir pendant des siècles. De la langue parlée par les Cosséens, nous possédons heureusement un vocabulaire d'une cinquantaine de mots, la plupart traduits en assyrien ; plusieurs des vocables habiréens précités y trouvent des correspondants adéquates ou si peu variés qu'on n'hésite pas à reconnaître leur identité fondamentale :

1) *Ilulu* (N° 4, 3) = cos. *ilulu*, as. *šamû*, « ciel ».

2) Nah-*nazu* (N° 4, 11) = cos. *nazi*, as. *ṣillu*, « ombre » ; cf. les noms des rois cosséens : Nazi-maraddaš, as. *Ṣil-Adar*, « ombre de Adar » ; *Nazi*-Šihu, as. *Sil-Marduk*, « ombre de Marduk » ; *Nazi*-buryaš, as. *Sil-bêl-matâli*, « ombre du Maître des pays » ; *Nazi*-Bugâš, « ombre de Bugâš ».

3) *Bur* (*Par*)-itpi = cos. *bur*, *pur*, as. *bêlu*, « seigneur », dans les noms cosséens : Burna-*bur*-yaš, as. *Kidin-bêl-matâti*, « serviteur du Maître des pays » ; *Nimgirabi-bur-yaš*, as. *Eṭer-bel-matâti*, « protection du Maître des pays » ; Nazi-*bur*-yâš, as. *Ṣil-bêl-matâti*, « ombre du Maître des pays » ; Kara-*bur*-yâš, as. *Tukulti-bêl-matâti*, « confiance au Maître des pays ».

4) *Zubir*-Šamaš (?) probablement « splendeur de Šamâs » (?) ; cf. le nom cosséen Mêli-*Šibarru*, as. *Amêl-Šimalia*, « homme de Šimalia » (divinité solaire).

5) Bin (?)-maza-*enzi* = cos. *yanzi* = as. *šarru*, « roi ».

J'estime que ces rapprochements sont assez convaincants. En raison de la nature fortuite et fragmentaire des informations qui nous sont parvenues, il faut au contraire se féliciter d'avoir tant appris sur un sujet à la fois ethnique et linguistique qui semblait devoir rester un problème inabordable.

Toutes les observations concordent à nous montrer les Habiri palestiniens entre le XVe et le XIVe siècle avant l'ère vulgaire comme originaires de la Cossée et congénères avec la dynastie qui régnait alors en Babylonie.

Peut-être sera-t-il opportun de dire un mot sur le point de savoir si la langue cosséenne a un rapport quelconque avec une autre langue connue de la même région, et en première ligne avec le susien non sémitique dit anzanite. Cette question, posée déjà en 1884 par M. Fr. Delitzsch, a été résolue négativement par ce savant. Dans l'état actuel de nos connaissances, l'affirmative paraît en tout cas plus vraisemblable. La Cossée étant située dans la même rangée du Zagros au nord de la Susiane, la thèse que nous préconisons n'a rien qui puisse étonner. Les noms ou éléments onomastiques ci-après apporteront, je l'espère, quelque force à cette idée.

1) *Kallitu* (hab.) = anz. *Kultittana* (Scheil, T. E., IIe série, p. 196, col. *a*).

2) *Kudurra* (cos.) = anz. *Kutirra*, *Kuterra* (*ibidem*, col. *b*).

3) *Zubir* (hab.), *Šibarru* (cos.) = anz. *Sipri* ou *Sibri* (*ibid.*, p. 197 *a*).

4) Mazi-*palali* (hab.); cf. anz. Šu-*palali*-bari (*ibid*).

5) *Kunêa* (L., 7 22) = anz. *Kunê* (*ibid.*, 106 *a*); cf. *Kunana* (*ibidem*).

6) *Kara-indaš* (cos.) = anz. *Kâr-intaš* (Scheil, T. E. A. V., 104 *a*); *indaš* paraît ne pas différer de *untaš* (*ibid.*) (XIV *a*).

7) *Nah*-nazu (hab.); cf. anz. Kudur-*Nah*-unte (ou *Na'*)-hunte ou *Nah*-undi, roi élamo-babylonien vers 2280); na-*hunte* semble signifier « soleil » (= lumière + donnant?).

8) (Bin)?-*elzuna* (T. N° 4, 5) = anz. *Aluzinu* (Scheil, *ibid.*, II, 195 *a*); Ta (?)-*elzanu* (*ibid.*, V, 109 *b*).

9) *Maza* (hab.) = anz. *maza* (*ibid.*, 107 *a*), « couper ».

Il va sans dire que, dans les rapprochements habiro-cosséo-anzanites que nous venons d'exposer, les coïncidences relatives aux éléments de composition interne ont plus de poids décisif que l'identité entière des noms propres, lesquels peuvent souvent avoir été empruntés aux peuples voisins.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

1) Les Habiri, loin d'être des tribus sémitiques nomades et hébraïques, dans ce sens au moins, sont des agglomérations de tribus étrangères et de langue non sémitique, établies dans certaines régions de la Palestine et principalement à Ta'annek.

2) La langue habiréenne a de très étroites affinités avec l'idiome national des rois cosséens qui régnaient à cette époque en Babylonie. Ces deux langues appartiennent, d'autre part, à la famille des idiomes anzanites parlés par les populations non sémitiques du royaume élamite.

3) Les groupes des Habiri sont vraisemblablement des colonies militaires fondées par les rois kaššites en Syrie, dans le but de s'assurer la possession du pays contre les empiétements éventuels de l'Égypte après l'expulsion des Hyksos; de là leur politique franchement antiégyptienne.

4) En dehors de colonies habiréennes, il a aussi existé en Palestine des colonies militaires tirées du pays de Suti (Sittacène), voisin de l'Élam et faisant alors partie de l'empire cosséen. Les Sutéens faisaient cause commune avec les Habiri.

5) La présence des Habiri et des Suti en Palestine dans cette période peut être la conséquence du droit de possession que les rois cosséens de Babylonie réclamaient sur le pays d'Aharri (occidental) en général, et qui dut s'éclipser momentanément durant le règne de Tutmès III. Il n'y a pas la moindre trace d'une grande migration (*Völkerwanderung*) de peuples nomades venus du désert ou de quelque autre coin de l'Asie. C'est l'antipode de l'hypothèse Zimmern-Winckler.

J. HALÉVY.

NOTES ET MÉLANGES

Une Tradition éthiopienne.

Vers la fin de mon second séjour en Éthiopie, le grand maître des moines, l'Etch'aghê Gabra Sellâssê, ascétique vieillard pour lequel j'éprouvais autant d'affection que de vénération, eut l'obligeance de laisser copier par mes secrétaires quelques extraits de ses manuscrits gheez, entre autres la Chronique d'Axoum et quelques pages d'un manuscrit qui avait été trouvé parmi les livres des îles du lac Zawây, antérieurement à la conquête de ces îles par Menilek II.

L'indication qui précède le fragment porte, en effet, que le manuscrit fut trouvé en 1892. Ce n'est que deux ans après qu'eut lieu l'expédition qui amena la conquête des îles du lac Zaway, en particulier de l'île de Debra-Sinâ, où les prêtres avaient caché autrefois un millier de manuscrits. Ces manuscrits avaient été sauvés du désastre qui faillit emporter la civilisation éthopienne lorsque Ahmed Gragne, suivi de ses musulmans fanatiques, entreprit la conquête du pays. Les habitants des îles se rappelaient vaguement que leurs ancêtres avaient été chrétiens et ils se considéraient eux-mêmes comme tels. Leurs croyances étaient devenues à ce point confuses qu'ils regardaient les livres dont les événements les avaient constitués les gardiens comme des sortes de fétiches, et c'est ce respect superstitieux qui a probablement sauvé les manuscrits de la destruction.

Les rois du Choâ avaient souvent pensé à acquérir ce qu'ils considéraient comme un précieux trésor. Le grand-père de Menilek avait même invité notre compatriote Rochet (d'Héricourt) à le suivre dans une expédition dont le but était la conquête des îles, expédition qui fut différée. En 1894, Menilek put mettre à exécution le projet caressé par ses ancêtres ; mais l'examen des manuscrits provoqua quelque désillusion. Bien peu étaient inconnus, si bien que l'empereur continua à laisser aux insulaires de Debra-Sinâ la garde de la majeure partie d'entre eux.

L'extrait que nous publions proviendrait donc d'un manuscrit acquis antérieurement à la conquête des îles, selon toute probabilité par quelque agent secret chargé d'explorer le pays. Du reste, les Abyssins étaient maîtres des rives du lac depuis quelques années déjà.

Nous ne croyons pas que le fragment que nous publions se trouve dans les manuscrits connus en Europe. Il a trait à une sorte de partage des provinces de l'empire des Agazyan fait par Menilek Ier (Ebna-Hakim), qui, d'après la légende éthiopienne, était fils de Salomon et de la reine de Sabâ, entre les parents et les serviteurs qui l'auraient accompagné en Éthiopie, après son voyage à la cour du roi d'Israël.

On sait que, malgré tout le soin que les chroniqueurs éthiopiens ont pris de donner à leurs traditions la plus grande vraisemblance apparente, leur ingéniosité n'a pu résister à la critique historique contemporaine. Le fragment que nous publions ne tiendrait pas un instant devant un sérieux examen. On rencontre même des noms gallâs dans ses énumérations de pays. Il est néanmoins piquant de suivre le développement de la légende et d'y retrouver presque partout la pensée dirigeante d'un corps ecclésiastique plus épris, certes, de revendications temporelles que de renoncement évangélique. C'est là ce qui donne à tant de documents, évidemment apocryphes, un intérêt particulier, et celui-ci n'est pas le moins curieux à cet égard.

Je dois faire observer qu'il me fut matériellement impossible de collationner la copie avec le manuscrit original. Je donne donc le fragment tel que je l'ai reçu, avec les erreurs que la négligence des copistes éthiopiens rend inévitables. Elles portent surtout sur les permutations des lettres, sans importance en amharique, mais plus graves en gheez. Je remercie notre éminent directeur d'avoir bien voulu revoir le texte avec sa particulière compétence en ces matières.

J'avais fait faire une traduction amharique de ce document. Bien qu'elle ne serre point de près le texte gheez, elle m'a permis d'éclaircir quelque point obscur dans ma traduction française.

በስም ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩ድ ፡ አምላክ ፡ ጸሐፍነ ፡ ኍልቆ ፡ ዘመን ፡ ወሢመተ ፡ መንግሥት ፡ ዓለም ፡ በ፷ወ፫፻፹ወ፬ዓመት ፡ እንዘ ፡ ወንጌላዊ ፡ ዮሐንስ ፡ ወእም ፡ አመ ፡ ነግሠ ፡ ዳግማዊ ፡ ምኒልክ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ዘኢትዮጵያ ፡ በ፪ዓመት ፡ ወ፮ቱ ፡ አውራኅ ፡ ተረክበ ፡ ባሕረ ፡ ዘዋይ ።

በዓመተ ፡ ሰሎሞን ፡ ወልደ ፡ ዳዊት ፡ ነግሠ ፡ እስራኤል ፡ ነገሥተ ፡ ሰባዕ ፡ [መጽአት ፡] ኅበ ፡ ሰሎሞን ፡ ከመ ፡ ትስማዕ ፡ ጥበቢሁ ፡ ወርዕየት ፡ ኵሎ ፡ ዘገብረ ፡ ሰሎሞን ፡ ለቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወለቤተ ፡ ንጉሥ ፡ ወአመራ ፡ ሰሎሞን ፡ ንጉሥ ፡ ለንግሥተ ፡ አዜብ ፡ ወጸንስት ፡ ሎቱ ፡ ወወለደት ፡ ወልዳ ፡ ወሰመየቶ ፡ እብነ ፡ ሐኪም ፡ ወልኅቀ ፡ በጥበብ ፡ ወለተግሣጽ ፡ ወበፈሪዖ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ነሥአ ፡ ሰሎሞን ፡ ወአንገሦ ፡ ለዕለ ፡ ብሔረ ፡ አግአዚ ፡ ወወሀቦ ፡ አክሊለ ፡ ዘእንቍ ፡ ክቡር ፡ ወመንበረ ፡ ዘባሕርይ ፡ ዘዕፁብ ፡ ሤጡ ፡ ወፈነወ ፡ ምስሊሁ ፡ አኃዊሁ ፡ አግዓዝያነ ፡ ፲ተ ፡ ወ፭እንዘ ፡ ይነግሦሙ ፡ በታሕቴሁ ፡ ወ፫ተ ፡ አግብርተ ፡ ጸሊማነ ፡ ወስሞሙ ፡ ጉባ ፡ ሲርባ ፡ በልዳድ ፡ እምዘርዓ ፡ ካንዓን ፡ እሙንቱ ፡ ወመናብርቲሆሙ ፡ ዘሐፂን ። ወካዕበ ፡ መጽአ ፡ አዛርያስ ፡ ወልደ ፡ ሰዶቅ ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ መንበሩ ፡ ዘቢረሌ ፡ ወውእቱ ፡ በዓለ ፡ ሣልሣይ ፡ መንግሥት ፡ እምንጉሠ ፡ እብነ ፡ ሐኪም ፡ እስመ ፡ አምጽአ ፡ ለታቦተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጽዮን ፡ ዘቀረጸ ፡ ሙሴ ፡ በደብረ ፡ ሲና ፡ ወውእቱ ፡ አዛርያስ ፡ ይነብር ፡ በየመነ ፡ ንጉሥ ፡ እስመ ፡ አበ ፡ ካዕበት ፡ ውእቱ ፡ ወይብል ፡ መጽሓፍ ፡ ለይንበር ፡ ካህን ፡ በየማኑ ፡ ለንጉሥ ፡ ወመጽኡ ፡ ምስሌሁ ፡ [ለ]አዛርያስ ፡ ሌዋውያን ፡ ካህናት ፡ ቅድመ ፡ ታቦተ ፡ ሕግ ፡ እንዘ ፡ ይዜምሩ ፡ መኃልየ ፡ ስብሐተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወነበሩ ፡

ታሕቲሁ ፡ በበሥርዓቶሙ ። ወበፀጋሙ ፡ ለንጉሥ ፡ ይቀውም ፡ ኤልያብ ፡ ዘተወልደ ፡ እምዘርአ ፡ ዳዊት ፡ ወልደ ፡ ዕሤይ ፡ ወመንበሩ ፡ ዘያክንት ፡ ወይኰንን ፡ ዘእምታሕተ ፡ ንጉሥ ፡ ወስሙ ፡ ሥዮመ ፡ ተምቤን ፡ ወለምዙንን ፡ ዘእምታሕተ ፡ ንጉሥ ፡ ወስሙ ፡ ሥዮመ ፡ ተምቤን ፡ ወለምዙናኑ ፡ ወሰኑ ፡ እምጋመ ፡ ተከዜ ፡ እስከ ፡ ናግራን ። ውእቱሰ ፡ ዕብነ ፡ ሐኪም ፡ ይነብር ፡ ማዕከሌሆሙ ፡ ወመንበሩ ፡ ዘበሕርይ ፡ ፀዓደ ፡ ወይትዓፀፍ ፡ ልብሰ ፡ ፀሐይ ፡ በዕለተ ፡ ፍትሕ ። ወቦ ፡ ሔት ፡ ወልደ ፡ ኖን ፡ ወልደ ፡ አምኖን ፡ ወልደ ፡ ዳዊት ፡ መንበሩ ፡ ዘወርቅ ፡ ዘወሀቦ ፡ ሰሎሞን ፡ ወመንበሩ ፡ በየማነ ፡ ንጉሥ ፡ ወስዮም ፡ ውእቱ ፡ እምታሕታይ ፡ ተከዜ ፡ እስከ ፡ ወምበራ ፡ ወእናርያ ፡ ዘማዕደተ ፡ ግዮን ፡ ከሰላ ፡ በለው ፡ ስናር ፡ ቋራ ፡ በልያ ፡ ፯ቤት ፡ አጋው ፡ ጋጋዢጌ ፡ አቸፈር ፡ ወለጋ ፡ ባኩስ ፡ ዘብንት ፡ ሶሪት ፡ አስከ ፡ ዝኩሉ ፡ ምኩናኑ ፡ ለሔት ፡ ወልደ ፡ ኖን ፡ ወይሰመይ ፡ ንጉሠ ፡ በብሔሩ ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለንጉሥ ፡ ወንጉሥ ፡ ኢይወጽዕ ፡ ውስተ ፡ ፀብዕ ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ውእቱ ፡ በየመነ ፡ ሀገር ፡ ወሣልሳዊ ፡ ውእቱ ፡ እመንበረ ፡ ንጉሥ ፡ ወክቡር ፡ ውእቱ ፡ እምታሕተ ፡ ንጉሥ ፡ ወይትሐፀብ ፡ በዳታን ፡ ወይስቲ ፡ በፅዋዓ ፡ ንጉሥ ፡ ዘዕንቍ ፡ ወዘወርቅ ፡ እስመ ፡ በኩር ፡ አቡሁ ፡ ለቤተ ፡ ዳዊት ። ወቦ ፡ አዴል ፡ ዘተወልደ ፡ እምይትኃረም ፡ ወልደ ፡ ዳዊት ፡ መንበሩ ፡ ዘወርቅ ፡ ዘወሀበ ፡ ሰሎሞን ፡ መንበሩ ፡ ዘፀጋም ፡ ወሥዮም ፡ ውእቱ ፡ እምዝቋላ ፡ ዘጽራሬ ፡ እስከ ፡ ፈለገ ፡ በሽሎ ፡ ወትዕይንቱ ፡ ወግ ፡ በላስታ ፡ ዋድላ ፡ ደላንታ ፡ ደውንት ፡ እምባሰል ፡ ገነቴ ፡ ብሂል ፡ የጁ ፡ ወሰኑ ፡ እምሐይቅ ፡ እስከ ፡[1] ወይሰመይ ፡ ንጉሠ ፡ ብሔር ፡ ዘፀጋም ፡ ወይትኤዛዝ ፡ ለንጉሥ ፡ ወይትኃፀብ ፡ በዳታን ፡ ወይስቲ ፡ በጽዋዓ ፡ ንጉሥ ፡ ዘወርቅ ፡

1. Manque un nom.

ወዘእንቀ ፡ ወሣልሰዊ ፡ እመንበረ ፡ ንጉሥ ፡ ኀበ ፡ የማና ዊሰ ፡ ንጉሥ ፡ መኑሂ ፡ ኢይበጽሕ ፡ በክብር ፡ እስመ ፡ በኩር ፡ ውእቱ ። ወበ ፡ ጌዴዎን ፡ ዘተወልደ ፡ እም ፡ አበ ጢያ ፡ ወልደ ፡ ዳዊት ፡ መንበሩ ፡ ዘወርቅ ፡ ዘወሀበ ፡ ሰ ሎሞን ፡ ወምኩናኑ ፡ ስሜን ፡ ሽሬ ፡ ወዳባይ ፡ አድያቦ ፡ እስከ ፡ መረብ ፡ ወልቃይት ፡ ጠገዴ ፡ ወገራ ፡ ጅኖራ ፡ አ ርመጨሆ ፡ ከደንገል ፡ በር ፡ እስከ ፡ ተከዜ ፡ ባሕር ፡ አ ለፋ ፡ ጣቴስ ፡ ተንከል ፡ ጭልጋ ፡ ሰቀልት ፡ ደምቢይ ፡ በ ጌምድር ፡ ምላው ፡ ወቅሩብ ፡ ውእቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ወንጉ ሥ ፡ ውእቱ ፡ ወይትሐፀብ ፡ በዳታን ፡ ወይስቲ ፡ በዕዋዓ ፡ ንጉሥ ፡ ዘወርቅ ፡ ወዘእንቄ ፡ ወይኤዝዘሙ ፡ ለዳቂቀ ፡ መ ንግሥት ፡ ወምበሩ ፡ በገፀ ፡ ንጉሥ ፡ ወይትዋሥእ ፡ ለን ጉሥ ፡ ቃለ ፡ መኳንንት ፡ ወመሳፍንት ፡ ወይኤቅም ፡ ቃ ሎ ፡ በውስት ፡ ፍትሕ ። ወበ ፡ ሳደቅ ፡ ቤተ ፡ ልሔግዊ ፡ ዘእምዘርአ ፡ አሚናዶብ ፡ ተወልደ ፡ መንበሩ ፡ ዘብሩር ፡ ወ ምንባሩ ፡ በገጸ ፡ ንጉሥ ፡ ወሥዮም ፡ እምደወለ ፡ በሽሎ ፡ እስከ ፡ ሙገር ፡ ወትዕይንቱ ፡ ሳይንት ፡ ወብዙኃን ፡ አግ ዋሪሁ ፡ በበገጹ ፡ ወንጉሥ ፡ ውእቱ ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለን ጉሥ ፡ በምኩናሁ ፡ ወበገጸ ፡ ንጉሥ ፡ ይቀውም ፡ ወክቡ ር ፡ ውእቱ ፡ በሲመቱ ። ወበ ፡ ኤፍሬም ፡ ዘተወልደ ፡ እ ምዘርአ ፡ ሳበዕ ፡ እሁሁ ፡ ለዳዊት ፡ ወመንበሩ ፡ ዘብርት ፡ ወመንበሩ ፡ ደቡብ ፡ ወሥዮም ፡ ውእቱ ፡ በጐጃም ፡ እም ግዮን ፡ እስከ ፡ አሞሩ ፡ እምፈጣም ፡ እስከ ፡ ጉድሩ ፡ ወ ያትኤዘዝ ፡ ለንጉሥ ፡ በምኩናኑ ። ወበ ፡ ዮናታን ፡ ዘተ ወልደ ፡ እምዘርአ ፡ ባርዜሊ ፡ ገለዓዳዊ ፡ መንበሩ ፡ ዘብ ርት ፡ ወምኩናኑ ፡ እስከ ፡ ፈለገ ፡ ሽምን ፡ ወትዕይንቱ ፡ አውሳ ፡ ወእስከ ፡ አረርጌ ፡ ሐገሩ ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለንጉ ሥ ። ወበ ፡ አብዮደ ፡ ዘተወልደ ፡ እምዘርአ ፡ ዮሴፍ ፡ መ ንበሩ ፡ ዘብርት ፡ ወምኩናኑ ፡ ታሕተ ፡ ምኩናኑ ፡ ለሄት ፡ ወልደ ፡ ኖን ፡ ግንጀር ፡ አረብ ፡ ትሑሪር ፡ ገዳረሴት ፡ ት

ዕይንቱ ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለንጉሥ ፡ ሔት ፡ ወልደ ፡ ኖን ፡ የማናዊ ፡ ወበ ፡ ፪መሰፍንት ፡ ዘመናብርቲሆሙ ፡ ሐፂን ፡ ዘተወልደ ፡ እምዘርአ ፡ ከነዓን ፡ ወሰሞሙ ፡ ጉብ ፡ ሲርባ ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለሔት ፡ ወልደ ፡ ኖን ፡ ንጉሠ ፡ የማን ፡ ወ በ ፡ አብሂል ፡ ዘእምነገደ ፡ ብንያም ፡ መንበሩ ፡ ዘብሩር ፡ ወምኩናኑ ፡ ሉቅማ ፡ ፅ ፡ ጉማ ፡ ሌቃ ፡ ትቤ ፡ አዋ ፡ ወትዕይንቱ ፡ እናርያ ፡ ከፋ ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለንጉሥ ፡ ወ በ ፡ በታሕቴሁ ፡ በልደድ ፡ ዘርአ ፡ ከንዓን ፡ መንበሩ ፡ ዘ ኃፂን ፡ ወምኩናኑ ፡ ገዋዘዋ ፡ ዝፋሩር ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለአብ ሂል ፡ ወበ ፡ ኑሂእ ፡ ዘእምነገደ ፡ ይሁዳ ፡ መንበሩ ፡ ዘብ ሩር ፡ ወምኩናኑ ፡ ዳሞት ፡ ኩሎ ፡ ድንስር ፡ ትሎግ ፡ ዳ ጭ ፡ ጥቁር ፡ ምድር ፡ አሩሴ ፡ እስከ ፡ ሀንደኬ ፡ ወትዕይ ንቱ ፡ አረር ፡ ንጉሥ ፡ ውእቱ ፡ ወይትኤዘዝ ፡ ለንጉሥ ፡ በምኩናኑ ፡ ወከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ሕግ ፡ ወትእዘዙ ፡ ወሥ ርዓቱ ፡ ለዕብነ ፡ ሐኪም ፡ ፲ወ፮ ፡ መናብርት ፡ ፲ዘእንቅ ፡ ወ፲ዘወርቅ ፡ ወ፲ዘብሩር ፡ ወ፲ዘብርት ፡ ወ፲ቱ ፡ ዘሐፂን ፡ ወእሉ ፡ አኃዊሁ ፡ በሥጋ ፡ ወአግብርቲሁ ፡ በጸጋ ፡ ወእ ሉ ፡ ኩሎሙ ፡ ነገሥታት ፡ ያዓውድዋ ፡ ለጽዮን ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ዳዊት ፡ ዕግትዋ ፡ ለጽዮን ፡ ወሕቀፍዋ ፡ ወአሥራ ተ ፡ እድ ፡ ይኤሥሩ ፡ ሎቱ ፡ ለአዛርያስ ፡ ካህን ፡ በከመ ፡ ሕጎሙ ፡ ንጉሥኒ ፡ ይሁብ ፡ ዓሥራት ፡ እምንዋዩ ፡ ዘአብ ኡ ፡ ሎቱ ፡ ጸባሕተ ፡ ነገሥተ ፡ ብሔር ፡ እስመ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ውእቱ ፡ ዕብነ ፡ ሐኪም ፡

TRADUCTION

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu! Nous avons écrit la chronologie et les fonctions du royaume, d'après un manuscrit trouvé au lac Zaway, l'an du monde 7384, année de Jean l'évangéliste, la deuxième année et le sixième mois du règne de Menilek II (comme) roi des rois d'Éthiopie.

Au temps où Salomon, fils de David, régnait en Israël, la reine de Saba vint vers Salomon pour entendre sa sagesse.

Elle vit tout ce que Salomon avait fait pour le temple du Seigneur et pour le palais royal. Le roi Salomon connut la reine d'Azèb et elle fut enceinte de lui. Elle enfanta un fils et elle l'appela ʿEona-Hakim, et celui-ci grandit en sagesse, (sous) les remontrances (de ses précepteurs) et dans la crainte du Seigneur. Et après cela, Salomon le prit et le fit roi sur le pays Agʿazi et lui donna une couronne (ornée) de pierres précieuses et un trône (orné) de perles de grand prix, et il envoya avec lui onze de ses parents pour qu'il les fît régner au-dessous de lui sur les Agʿazyân, et trois esclaves noirs dont les noms étaient : Goubbâ, Sirbâ et Baldâd, de la race de Kanaân ; et leurs trônes étaient de fer.

Et vint aussi avec (ʿEbna-Hakim) Azaryas, fils de Sadoq, le grand prêtre, et son trône était d'albâtre, et il fut (constitué) par le roi ʿEbna-Hakim maître du tiers du royaume[1], parce que Moïse avait assigné (ce tiers) au tabernacle du Seigneur, lorsqu'il grava la loi sur le mont Sinaï. Et cet Azaryas était assis à la droite du roi, comme (étant) doublement père, car il est dit dans l'Écriture : « Que le (grand) prêtre siège à la droite du Roi ! ».

Et avec Azaryas vinrent des lévites, des prêtres, pour qu'ils chantassent les louanges du Seigneur devant le tabernacle, et ils étaient au-dessous de lui suivant leur charge.

Et à la gauche du Roi était assis Elyâb, issu de la famille de David, fils d'Essey (Isaï), et son siège, orné de pierres précieuses[2], était placé au-dessous de celui du Roi, et son titre était *Seyum*[3]

1. Les chroniqueurs éthiopiens racontent que Ykouno-Amlak paya du tiers des terres du royaume le concours que lui prêta l'abouna Takla-Haymanôt, pour faire remonter la dynastie dite salomonique sur le trône d'Éthiopie, alors occupé par un prince de la dynastie Zaguê. C'est ce que les chroniques appellent le « serment du Tiers » መሐላ ፡ ሲሶ ፡. On voit que le rédacteur du document essaye de faire remonter à Moïse l'origine de cette institution.

2. ይክንት ፡, du grec ὑάκινθος.

3. Le titre de *Seyum* est devenu ሹም ፡ en amharique et s'applique aux fonctionnaires en général. On dit cependant encore les ዋግ ፡ ሥዩም ፡ en parlant des princes du Lastâ qui prétendent descendre des rois Zaguê. L'empereur porte le titre de ሥዩመ ፡ እግዚአብሔር ፡, « investi par le Seigneur ».

du Tembên, et sa juridiction s'étendait de la rive gauche du Takazê jusqu'à Nâgrân. ᶜEbna-Hakim siégeait entre eux sur un trône (orné) de perles blanches et il revêtait l'habit (dit) du Soleil les jours de jugement (solennels).

Et il y avait Hêt', fils de Non, fils d'Amnon, fils de David; son trône était d'or et son siège était à la droite du Roi, et il était *Seyum* (des pays) au-dessous du Takazê, jusqu'à Wambarrâ, jusqu'à l'Enâryâ, des pays compris dans le circuit du Ghion, Kassalâ, Sennâr, du Qwarrâ, du Bâlyâ, des sept tribus agaw, de Gagajghê, de l'Atchafar, du Wallagâ, de Bassis, Zabent, jusqu'à Sorit; tout (cela) était sous le gouvernement de Hêt, fils de Non; et on lui donnait le titre de roi dans ces pays et il obéissait au Roi. Et le Roi n'allait point (en personne) à la guerre lorsqu'il était dans les pays de la droite[1]. Et Hêt était le troisième à la droite du trône du Roi, et il était (le plus) honoré après le Roi, et il faisait ses ablutions dans le *dâtân*[2], et il buvait dans la coupe du Roi, (ornée) de pierres précieuses et d'or, car son père était le premier-né dans la maison de David[3].

Et il y avait Adêl, qui fut engendré par Yêtharâm, fils de David. Son trône, que lui avait donné Salomon, était d'or, et son siège était à la gauche (du Roi), et il était *Seyum* depuis la vallée des Tzérarê jusqu'à la rivière du Bachelo, et son camp était à Wag, dans le Lastâ; (il gouvernait) le Wadlâ, le Dalantâ, le Dawont, l'Ambâssal, — (dont le nom) signifie jardin — et le Ydjou. (Son gouvernement) s'étendait depuis le Hayq jusqu'à... et on l'appelait le « roi des pays de la gauche ». Et il obéissait au Roi et se lavait dans le *dâtân* et il buvait dans la coupe du roi qui était d'or (et ornée) de pierres précieuses. Et il était le troisième (à partir) du trône du roi vers la gauche; et nul ne l'approchait en honneurs, car il était l'aîné.

Il y avait Gêdêon, qui fut engendré d'Abbat'ya[4], fils de David. Son trône, que lui avait donné Salomon, était en or. Son

1. La traduction amharique porte : « Le roi ne va point à l'armée dans les pays de la droite ; il envoie Hêt et celui-ci est victorieux. »
2. Le ጸዳጕ ፡ est l'aiguière où le Roi fait ses ablutions avant le repas.
3. Dans la traduction amharique : « Fils aîné du fils de David. »
4. La traduction amharique porte Bethelyâ.

gouvernement (comprenait) le Semên, le Cherê, le Wadâbbây, Addi-Abbo, jusqu'au Marab, le Walqâyt, le T'agadê, le Wagrâ, le Djannorâ, l'Armâtch'aho, de Dangal-bar jusqu'au fleuve Takazê, l'Allafâ, le T'aqwas, le Tankal, le Tch'elgâ, le Seqalt, le Dambyâ, le Baghêmeder, le Melaw, et se tenait auprès du Roi, et on l'appelait roi, et il se lavait dans le *dâtân*, et il buvait dans la coupe du Roi, qui était d'or (avec) des pierres précieuses, et il commandait aux infants du royaume. Son trône était (placé) à la droite du Roi et il discutait avec le Roi les paroles des magistrats et des princes, et (le Roi) tenait compte de ses paroles dans ses jugements[1].

Et il y avait Sâdaq, de Bethléem, qui était issu de la famille d'Abinadâb. Son trône était d'argent et (ce) trône était (placé) en face du Roi, et il était *Seyum* (des pays) à partir du canton de Bachelo jusqu'à Mougar, et son camp était à Saynt, et ses pays étaient nombreux aux alentours, et il était roi et il obéissait au Roi dans sa juridiction, et il se tenait en face du Roi dans un rang honoré.

Et il y avait Efrêm, qui était issu de la race de Sâbâ', frère de David, et son trône était d'airain et sa résidence était à l'occident[2], et il était *Seyum* dans le Godjam, depuis le Ghion jusqu'à Amorou, depuis le Fat'am jusqu'au Goudrou, et il obéissait au Roi dans sa juridiction.

Et il y avait Yonâtân, qui était issu de la famille de Bizzêli de Galaâd, et son trône était d'airain, et son gouvernement (s'étendait) jusqu'au fleuve Chamen, et son camp (était à) Aoussâ, et ses pays (s'étendaient) jusqu'à Ararghê[3], et il obéissait au Roi.

Et il y avait Abiyod, issu de la race de Yosêf. Son trône était d'airain et sa juridiction (s'étendait) au-dessus du gouvernement de Hêt, fils de Non, (comprenant) le Ghendjâr, l'Arab,

1. La traduction amharique donne l'explication suivante de ce texte : « Il dit au Roi : nommez un tel; révoquez un tel, et tout ce qu'il a conseillé, le trône l'observe. »

2. Le mot ደቡብ est employé parfois pour « l'occident »; c'est ici le cas. Généralement, il traduit notre « midi ».

3. On écrit plus souvent ሐረርጌ. C'est la ville de Harar.

le Tchourir ; Gadarassêt était sa résidence ; et il obéissait au roi Het, fils de Non, celui de la droite.

Et il y avait deux princes dont les trônes étaient de fer ; ils étaient issus de la race de Kanaân et leurs noms étaient Goubâ et Sirbâ, et ils obéissaient à Hêt, fils de Non, roi de la droite.

Et il y avait Abhil, de la tribu de Benyâm (Benjamin) ; son trône était d'argent et son gouvernement (comprenait) : le Luqmâ, le Djemmâ, le Goumâ, Leqâ, Tebê, At', et son camp et sa résidence, l'Enaryâ, le Kaffâ[1], et il obéissait au Roi.

Et au-dessous de lui (était) Baldâd, de la race de Kanaân ; son trône était de fer et son gouvernement (comprenait) Gawâzawâ, Djaffar, et il obéissait à Abhil.

Et il y avait Naçih, de la tribu de Juda ; son trône était d'argent et son gouvernement (comprenait) le Damot tout entier, le Denser, le Telomâ, Datch', le Teqour-Meder, les Aroussê jusqu'à la Hendakê[2], et sa résidence était Êrar, et il était roi et obéissait au Roi dans sa juridiction.

Il y avait donc sous la loi et sous l'obéissance d'Ebna-Hakim quinze trônes : trois (ornés) de pierres précieuses, trois d'or, et trois d'argent, et trois d'airain, et trois de fer, et ceux (qui les occupaient) étaient ses frères par la chair et ses ministres par la faveur. Et tous ces rois entouraient le Tzeyon, comme l'a dit David : « Qu'ils entourent le tabernacle, et l'embrassent et lui payent la dîme » ; ils (payaient la dîme) à Azaryâs, le grand prêtre, selon la loi. Et le Roi lui-même donnait la dîme des richesses que lui apportaient en tribut les rois du pays, car Ebna-Hakim était le Roi des rois.

C. MONDON-VIDAILHET.

1. Le nom de la résidence a dû être oublié. L'Enaryâ et le Kaffâ sont des provinces importantes.

2. Les Éthiopiens appellent ሀንዳ : les pays des Gallas méridionaux ; ce mot a pu s'appliquer jadis à l'Inde.

Textes pour servir à l'histoire de la religion assyro-babylonienne.

I

TEXTE MAGIQUE

K 2572 Sect. II[1].

Transcription.

1 Y a-na amêli zi-tar-ru-da šá aiši e-pu-us-su
2 zi-tar-ru-de šú-ú šá arhi VII kan
3 aišu ina bît amêli innamir
4 aišu šú-a-tum šá ina bît amêli in-nam-ru
5 ŠÚ-TI-ki ana pân kakkabu MAR-GID-DA GAR-an
6 amêlu šá zi-tar-ru-da ip-šu-šu
7 ana pân kakkabu MAR-GID-DA tušakmas[2]-su amêlu šú-a-tum
8 eli aiši pâ-šu tu-šak-da-as
9 . . . kakkabu MAR-GID-DA ana eli aiši šú-a-tum

Traduction.

1 Si contre un homme un maléfice (au moyen) d'un sanglier[3] a été fait,
2 que ce maléfice date de sept mois,
3 qu'un sanglier paraisse dans l'habitation de l'homme,
4 que ce sanglier qui a paru dans l'habitation de l'homme
5 soit pris (et) soit placé en face de l'étoile du Chariot —
6 l'homme contre qui le maléfice a été fait
7 devant l'étoile du Chariot tu le feras s'agenouiller, cet homme
8 sur le sanglier sa bouche tu. . . . .
9 . . . l'étoile du Chariot sur ce sanglier. . .[4].

1. Publié par BOISSIER, *Documents*, p. 42.
2. = HI-GAM.
3. Sur le sens probable d'*aišu*, cf. JENSEN, KB, VI, 537.
4. Voir un texte analogue (K. 6172) dans F. MARTIN, *Textes religieux*, p. 28 sq. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 130e fascicule); cf. FOSSEY, *Journal asiatique*, 1902, t. I, p. 364 sq.

II

PRESCRIPTIONS RITUELLES

CONCERNANT LE 20e JOUR DE CHAQUE MOIS

K 2302 Section IV[1] (= Recto 13-Verso 6)

Transcription.

	Y ina arah Nisanni	ûmu XX kan ana ilu Sin liš-kin
	Y ina arah [Airi[	ûmu XX kan — *effacé* —
	Y ina [arah Simâni]	ûmu XX kan SI (?) BAR (?) AN ilu Marduk ana EN-LÍL-KI lilli-i[k]
	Y ina [arah Du'ûzi]	ûmu XX kan ti-šim ≻/// im bu <////
5	Y ina ar[ah Abi]	ûmu XX kan ≻////-tum ina biti-šulušku-[u]n
	Y ina ar[ah Ulûli]	ûmu XX kan qi[št]a ana ilu IB lik[ru-ub][2]
	Y ina arah Tašriti	ûmu XX kan kur[mat-s]u a-na ilu Šamši lušku-u[n]
	Y ina [arah Arahsamni	ûmu x]x kan k[urmat-s]u a-na ilu Šamsi [lušku-un]
	[Y ina] arah Kislimi	ûmu XX kan kur[mat]-su a-na ilu Šamši [luš-ku-un]
10	[Y ina] arah Ṭebêti	ûmu XX kan [a-n]a [ilu] A-nun-na-ki mê lik-ki
	[Y ina ara]h Šabâṭi	ûmu XX kan [a-n]a [ilu] A-nun-na-ki mê lik-ki mê lâ išatti
	Y ina arah Adari	ûmu XX kan [kurmat-su] ana ilu Šamsi lušku-un šizba lâ išatti šizba lâ išatti

Traduction.

Le 20 Nisan, qu'il . . . . devant Sin.
Le 20 Iyar, ...
Le 20 Sivan, que le . . . de Mardouk aille à Nippour.
Le 20 Tammouz, ...
5 Le 20 Ab, qu'il place . . . . dans sa maison.
Le 20 Eloul, qu'il fasse une offrande à Nebo.
Le 20 Tishri, qu'il place devant Shamash sa nourriture.
Le 20 Marchesvan, qu'il place devant Shamash sa nourriture.
Le 20 Kislev, qu'il place devant Shamash sa nourriture.

1. Sections I, II, III et V : présages analogues au texte ci-après (K 2050).

2. Rapprocher les lignes 6, 8, 10-14 de K 3769-K 6482 (VIROLLEAUD, *Fragments de textes divinatoires*, p 19-20), lignes 4, 11-12, 22-23, 26, 30-31.

10 Le 20 Tebet, qu'il répande devant les Anounnaki (une libation d')eau.
Le 20 Shebat, qu'il répande devant les Anounnaki (une libation d')eau.
Qu'il ne boive pas d'eau.
Le 20 Adar, qu'il place devant Shamash sa nourriture.
Qu'il ne boive pas de lait, qu'il ne boive pas de lait.

III

TEXTE DIVINATOIRE
K 2050[1].

Transcription.
Recto (ou *Verso*).

Y ina arah Nisanni	ultu ûmi I kan adi ûmi XXX kan
Y ina arah Airi	DI . . . . .
Y ina arah Simâni	bîtu . . . .
Y ina arah Du'ûzi	bîtu ⊏/// ///⊢ iraš-[ši]
5 Y ina arah Abi	amêlu šuâtu mâre iraš-ši
Y ina arah Ulûli	libbi-šû lâ iṭâb
Y ina arah Tašrîti	ilu-šu ana damiqti ireddû-šu
Y ina arah Arahsamni	bîtu šuâtu ana pâni-šu illa-ak
Y ina arah Kislimi	mûtu sa-dir-šu
10 Y ina arah Ṭebêti	nissatu û lâ ṭû-ub šîri
Y ina arah Šabâṭi	bîtu šuâtu uš-tak-lal
Y ina arah Adari	nimêla iraš-ši

Y ina arah Nisanni	APIN bîti ûmu XVI kan nadu-ú bîtu ⊏///< KAK
Y ina arah Airi	ul uš-tak-lal
15 Y ina arah Simâni	bîtû šuâtu inna-di
Y ina arah Du'ûzi	bîtu šuâtu inna-di
Y ina arah Abi	amêlu šuâtu ina lali-šu imât
Y ina arah Ulûli	bîtu šuâtu issapa-ah
Y ina arah Tašrîti	ina bîti šuâti amêlu šuâtu ul ikki-bir
20 Y ina arah Arahsamni	BAT ina bit amêli imât
Y ina arah Kislimi	ina bîti šuâti amêlu šuâtu ul ikki-bir
Y ina arah Ṭebêti	ár-hiš imât
Y ina arah Šabâṭi	bêl hi-ṭe imât
Y ina arah Adari	mâr-šu imât

---

1. Publié dans mes *Fragments de textes divinatoires assyriens*, p. 11-12.

25 . . . . . isdi-šù lâ ikân
. . . . . .

Verso (ou *Recto*)[1].

Y ina arah Nisanni ana bîti šuâti irub libbi-[šù] . . .
Y ina arah Airi e-[ma illa-ku ma-gir]
Y ina arah Simâni bîtu šuâtu ana b[êli-šu hegalla na-ši
Y ina arah Du'ûzi ṣaltu ina bît a[mêli sad-rat]
5 Y ina arah Abi ṣaltu sad-rat-su
Y ina arah Ulûli ù
Y ina arah Tašrîti libbi-šù iṭâb
Y ina arah Arahsamni libbi-šù lâ iṭab
Y ina arah Kislimi ù
10 Y ina arah Ṭebêti ù
Y ina arah Šabâṭi i-sa-dir-ma i[llak]
Y ina arah Adari nissatu GAB . . . .

Y ina arah Nisanni ana bîti šuâti edišti irub libbi-šù lâ iṭ[âb]
Y ina arah Airi libbi-šù iṭ[âb]
15 Y ina arah Simâni bîtu šuâtu ana bêli-šu hegalla [na-ši]
Y ina arah Du'ûzi ṣaltu ina bît amêli sad-[rat]
Y ina arah Abi aššat amêli ù-mi-šam-ma mut-za ú-ša-[zaq]
Y ina arah Ulûli ŠÚ-BI ÁŠ-A-[AN]
Y ina arah Tašrîti mâhira lâ iraš-[ši]
20 Y ina arah Arahsamni bêl bîti bêlit bîti mâre bîti iště-niš. . .
Y ina arah Kislimi išdi-šù lâ [ikân]
Y ina arah Ṭebêti libbi-šù. . .
Y ina arah Šabâṭi libbi-šù. . .
Y ina arah Adari ni[ssatu] . . .

---

25 Y ina arah Nisanni bîtu suâtu ►/// . . .
KI KA GIŠ ZU IN . . .
. . . . . .

Traduction.

Recto (ou *Verso*).

Si, au mois de Nisan, du 1er jour au 30e jour . . .
Si (c'est) au mois d'Iyar . . . .
Si (c'est) au mois de Sivan, cette maison . . .
Si (c'est) au mois de Tammouz, cette maison aura . . .

1. Lignes 2, 11, 17, restituées d'après 81, 2-4, 242; lignes 3 et 15 d'après K 2302 recto, 9 et 10.

5 Si (c'est) au mois d'Ab, cet homme aura des enfants.
Si (c'est) au mois d'Eloul, il ne sera pas heureux.
Si (c'est) au mois de Tishri, son dieu le disposera à la bonté.
Si (c'est) au mois de Marchesvan, cette maison . . .
Si (c'est) au mois de Kislev, la mort s'acharnera contre lui.
10 Si (c'est) au mois de Tebet, chagrin et mauvaise santé.
Si (c'est) au mois de Shebat, cette maison sera achevée.
Si (c'est) au mois d'Adar, il fera fortune.

Si au mois de Nisan, l'APIN de la maison, le 16e jour, tombe, cette maison . . . .
Si (c'est) au mois d'Iyar, (cette maison) ne sera pas achevée.
15 Si (c'est) au mois de Sivan, cette maison sera renversée.
Si (c'est) au mois de Tammouz, cette maison sera renversée.
Si (c'est) au mois d'Ab, cet homme mourra en pleine force.
Si (c'est) au mois d'Eloul, cette maison sera détruite.
Si (c'est) au mois de Tishri, dans cette maison cet homme ne sera pas enseveli.
20 Si (c'est) au mois de Marchesvan, . . . dans la maison de cet homme mourra.
Si (c'est) au mois de Kislev, dans cette maison cet homme ne sera pas enseveli.
Si (c'est) au mois de Tebet, il mourra rapidement.
Si (c'est) au mois de Shebat, le coupable mourra.
Si (c'est) au mois d'Adar, son fils mourra.

---

25 . . . (cette maison), ses fondations ne seront pas solides.

Verso (ou *Recto*).

Si, au mois de Nisan, il entre dans cette maison, il. . .[1] heureux.
Si (c'est) au mois d'Iyar, où qu'il aille, il sera favorisé.
Si (c'est) au mois de Sivan, cette maison portera bonheur à son propriétaire.
Si (c'est) au mois de Tammouz, la haine s'acharnera contre la maison de (cet) homme.
5 Si (c'est) au mois d'Ab, la haine s'acharnera contre lui.
Si (c'est) au mois d'Eloul, *id.*
Si (c'est) au mois de Tishri, il sera heureux.
Si (c'est) au mois de Marchesvan, il ne sera pas heureux.
Si (c'est) au mois de Kislev, *id.*
10 Si (c'est) au mois de Tebet, *id.*

1. Sera, *ou* ne sera pas.

Si (c'est) au mois de Shebat, il. . .
Si (c'est) au mois d'Adar, le chagrin. . .

Si, au mois de Nisan, il entre dans cette maison reconstruite, il ne sera pas heureux.
Si (c'est) au mois d'Iyar, il sera heureux.
15 Si (c'est) au mois de Sivan, cette maison portera bonheur à son propriétaire.
Si (c'est au mois de Tammouz, la haine s'acharnera contre la maison de (cet) homme.
Si (c'est) au mois d'Ab, la femme de (cet) homme tourmentera continuellement son mari.
Si (c'est) au mois d'Eloul, *ibid.*
Si (c'est) au mois de Tishri, (cet homme) n'aura pas d'adversaire·
20 Si (c'est) au mois de Marchesvan, le maître de la maison, la maîtresse de la maison, les enfants de la maison. . . tous ensemble.
Si (c'est) au mois de Kislev, les fondations de (cette maison) ne seront pas solides.
Si (c'est) au mois de Tebet, il. . .[1] heureux.
Si (c'est) au mois de Shebat, il. . .[1] heureux.
Si (c'est) au mois d'Adar, le chagrin. . .

---

25 Si, au mois de Nisan, cette maison. . .
. . . . . .

IV

NÉCROMANCIE

K 25 Verso, Sect. II (BOISSIER, *Doc.* p. 29-30).

Transcription.

Y ana irṣiti ú-rid imât-ma ina irṣiti ul ki-bir iš-ṭa . . .
Y ana irṣiti ú-rid-ma mitûti innamrû ûme-šu irrikû[2]-ni . . .
ina IM-RI-A-šu. . .
Y ù-ma mitûti innamrû amêlu šuâtu utukku limnu. . .
5 amêlu ina šutti tah-si-sat ilâni šahluq[ti]. . .
Y ù-ma mitu ŠI-GAB ZI-BI HUL. . . . .
Y ù-ma mitûti iz-zu-ru-šu ina KA-AN KAR AB ŠU ûme. . .
Y ù-ma mitûti ikrubû-šu ina irṣiti la ik-[ki-bir]. . .
Y ù-ma mitûti ih-du-šú mešrû i-qal-lil ilabbi-[in]

1. Sera *ou* ne sera pas.
2. = KIL-MEŠ.

amêlu šuâtu imât-ma ina qibiri-šu illak ul ik-ki-bir (?)
Y ù-ma mîtu uš-qi-šu imât-ma ina irṣiti lâ ina-al
Y ù-ma mîtu ikrub-šu ina šumqu-ti igari imât
Y ù-ma mîtu iš-šiq-šu ina u[1]-ṣi-e-ti imât
Y ù-ma mîtu ikul-šu ina u[1]-ṣi-e-ti gušuri imât

Traduction.

Si (un homme) descend dans la terre, il mourra et ne sera pas enterré. . .
Si (un homme) descend dans la terre et que les morts lui apparaissent, ses jours se prolongeront. . .
. . . . . .
Si » et que les morts (lui) apparaissent, cet homme l'*utukku* méchant. . .
(cet) homme, en songe, les desseins des dieux, la destruction. . .
Si » et qu'un mort (lui) apparaisse, . . .
Si » et que les morts le maudissent, . . .
Si » et que les morts l'accueillent, il ne sera pas enterré. . .
Si » et que les morts se réjouissent de le (voir), la fortune diminuera (et) tombera.
Cet homme mourra, ira dans son tombeau et ne sera pas enseveli. . .
Si » et qu'un mort le. . ., il mourra et ne reposera pas dans la terre.
Si » et qu'un mort l'accueille, il mourra (écrasé) sous la chute d'un mur.
Si » et qu'un mort l'embrasse, il mourra de. . .
Si » et qu'un mort le mange, il mourra de. . . d'une poutre.

CH. VIROLLEAUD.

Un Dernier Mot sur la syntaxe sémito-sumérienne.

Mon article « Sumérisme et Africanisme » (ci-dessus p. 175-186), vient de s'attirer une réponse de la part de M. D. H. Müller. Je vois avec plaisir que le savant académicien s'est

1. ≻ < (?), Boissier ≻≺

enfin résigné à abandonner à leur sort les deux obstacles principaux qui empêchaient jusqu'à présent toute entente entre nous. Situé désormais dans le strict domaine du sémitisme, le conflit des opinions perd son acuité première et permet des explications nettes et brèves relativement à la cause qui l'a produit. La science en tirera peut-être quelque profit.

Notre dissension est due à ce que chacun de nous met en œuvre une méthode différente. Mon savant adversaire part de l'idée d'une *syntaxe sémitique générale* qu'il divise ensuite en « authentique » (*echt*) et « inauthentique » (*unecht*). Il tolère volontiers un petit pourcentage de la partie « inauthentique » comme des exceptions qui confirment la règle ; mais, aussitôt qu'elle prend des proportions plus considérables, ne fût-ce que dans un seul genre littéraire, l' « inauthentique » est, sans cérémonie aucune, dénoncée comme un élément étranger emprunté à une langue non sémitique.

Mais comment ce qui est *indigène*, lorsqu'il se présente en petit nombre, peut-il perdre son indigénat quand il devient légion? Silence. C'est la *méthode synthétique*.

En face de ce départ d'en haut, je cherche à faire valoir une thèse bourgeoise *analytique*. Pour celle-ci, il n'existe en réalité que des syntaxes séparées : hébraïque, araméenne, assyrienne, arabe, éthiopienne, amharique, etc. Chacune de ces syntaxes possède des traits caractéristiques pouvant se trouver plus ou moins développés dans les autres, mais pouvant aussi s'être produits dans un seul milieu.

Cette méthode analytique reconnaît l'authenticité et l'indigénat de toutes ces variétés et repousse au loin toute affirmation non justifiée par des preuves irrécusables, qui y voit l'intrusion d'une syntaxe *étrangère*.

Passons aux points en litige.

Depuis trente ans, on sait que le langage juridique assyrien fait exclusivement usage de l'ordre B (sujet, objet, verbe) qui est la forme insistante et emphatique. L'usage est purement assyrien ; pourquoi y mêler les autres langues sémitiques? On me demande si je trouve de l'hébreu correct dans la version hébraïque littérale de l'article 144 du Code Hammurabi. On ne s'aperçoit pas qu'entre cent autres exemples, la traduction

hébraïque littérale de la première surate du Coran fournirait une syntaxe tout aussi bizarre que le texte précité. Donnons-le par curiosité : בשם אלה הרחמן הרחום · בעל יום הדין · אותך נעבד ואותך נשתען · נהלנו דרך הישר · דרך אשר היטבת עליהם · לבד הקצוף עליהם ולא הטעים. Et cependant Mahomet était inspiré à satiété de réminiscences bibliques. L'arabe a sa syntaxe particulière.

Aux vingt-deux exemples de la construction B dans la Genèse, on oppose l'écrasante majorité de la construction A. Les *analyticiens* y voient simplement la présence d'une construction *énergique*, *intensive*, à côté d'une construction *ordinaire*. Les *synthéticiens* disent que si la dernière est estampillée *régulière*, la première reçoit forcément le stigmate *irrégulière*, partant *exotique*, comme s'il était défendu aux Sémites de parler avec énergie quand ils le trouvaient nécessaire.

Le même schématisme m'oppose l'emploi prétendu *spirituellement exotique* de la particule *ma* et du préfixe י de la troisième personne du féminin en assyrien[1]. On fera bien de regarder un peu plus près : l'éthopien marque au futur et au pluriel cette même personne également par un י, car la voyelle *â* qui le suit n'est due qu'à une formation analogique postérieure. L'éthiopien fait encore usage des particules *ni*, *hî*, *sĕ*, *nu*, *hu*, qui sont inconnues des autres langues sœurs. Et le syriaque n'emploie-t-il pas *exceptionnellement n* pour la troisième personne et un suffixe diminutif *os* qu'on chercherait en vain par ailleurs? Tout cela est-il le résultat d'une influence étrangère? Ou bien croit-on sérieusement que les Sémites ont créé exprès une particule toute neuve pour imiter la syntaxe sumérienne? Enfin on oublie qu'en amharique la conjonction est aussi représentée par le suffixe *mĕ*.

En ce qui concerne les exemples où le verbe « dire » figure après l'objet, on m'objecte qu'ils ne sont pas *au même degré* (*auf derselben Stufe*) que ceux d'Hammurabi. Je crois qu'il

1. En phénicien l'ancien emploi de la forme masculine pour le féminin est prouvé par le nom propre עשתרתיתן *ʿAštartyaton* : cf. l'usage fréquent du suffixe *m* au lieu de *n* en hébreu.

était parfaitement inutile de me bombarder avec une nouvelle traduction hébraïque comparative; exige-t-on une identité absolue entre deux langues sœurs par rapport à la syntaxe? On croit pouvoir écarter les exemples tirés des livres prophétiques, parce qu'ils sont conçus dans le style sublime (*hehr*), et ceux du Coran, parce qu'ils forment la rime. Mais cela ne change rien à l'affaire, car elles naissent spontanément partout où les facultés de la langue vivante en permettent l'éclosion. On a rimé en Chine longtemps avant le latin médiéval et les bouts-rimés syriaques ne sont pas moins nationaux que la poésie non rimée.

On me reproche de ne pas avoir cité un seul exemple où l'objet, ou tout autre déterminant, se place entre le sujet et le verbe (*Prädicat*); je croyais la chose entendue, vu la mobilité de l'ordre de mots en hébreu. Invité, je m'exécute de bon cœur en citant entre cent autres : נפשו בטוב תלין (Psaumes, xxv, 13), צדקה מרחוק תעמד (Isaïe, lix, 14), נבל נבלה ידבר (*ibid.*, xxxiii, 6), הוא זמות יעץ (*ibid.*, 7), נדיב נדיבות יעץ (*ibid.*, 8), יהודה לעולם תשב (Joël, iv, 20), אני אליך יהוה שועתי (Psaumes, lxxxviii, 14), יהוה למבול ישב (*ibid.*, xxix, 10), יהוה עז לעמו יתן (*ibid.*, 11). On voit que la précipitation à généraliser a joué un mauvais tour à notre savant adversaire.

Par amour des généralisations, mon contradicteur va même jusqu'à m'accuser d'avoir associé à ses recherches des idées étrangères à la science. Le « subterfuge inventé tout d'une pièce afin de conserver une teinte sémitique aux lois de Moïse et d'Hammurabi », ainsi qu'il résulte du passage en vue, se rapporte uniquement à l'affirmation *nouvelle*, introuvable dans son premier article, et disant que les Hébreux, aussi bien que les Babyloniens, ont été un *mélange de Sumériens et de Sémites*. Ce subterfuge *seul* surgit sous la pression de mes arguments ; il n'affecte en rien la netteté des intentions qui président à ses recherches mêmes.

Voici enfin comment on a effectué l'élimination des deux sujets principaux qui ont provoqué ma protestation. En ce qui concerne le sumérien, mon savant contradicteur écrit : « A

coup sûr, si Halévy avait réellement prouvé ou avait pu prouver que le sumérien n'a pas existé, j'aurais été bien entendu moi-même obligé de convenir que le babylonien n'a pu être influencé par le sumérien, mais par une autre langue qui a été parlée dans cette contrée (toujours la fausse méthode exposée plus haut!); mais, aussi longtemps que cela n'est pas arrivé, je m'en tiens au sumérien. »

C'est la flèche du Parthe destinée à aller droit au cœur. Par bonheur elle tombe à côté.

Pour faciliter la solution de ce long débat, j'ai présenté sous les yeux du public une courte liste de vingt et une valeurs fondamentales du syllabaire cunéiforme, à propos desquelles M. Delitzsch disait que « trois de ces exemples suffisaient pour en prouver l'origine sémitique, ce qui enlève toute base à l'existence des Sumériens. » Mon injonction y a ajouté : « et je mets au défi qui que ce soit d'en contester le caractère babylono-sémitique » (ci-dessus p. 179-180). M. Müller aurait dû, puisqu'il croit sincèrement à l'existence du sumérien, relever le gant et répondre crânement : « Non, ces mots ne sont et ne peuvent être sémitiques! » Comme sémitisant de haut rang, son opinion décisive dans cette circonstance aurait eu un poids considérable. Or, à la stupéfaction générale, la réponse directe est esquivée et on nous annonce l'intention d'attendre *ad calendas*[1] !

1. La même attitude évasive est obstinément observée par le *père du sumérien* pour qui cet idiome problématique est du touranien presque actuel. Publiquement sollicité par moi de tracer sur le tableau de la Société asiatique, séance tenante, *trois mots turcs et trois mots hongrois* à l'appui de sa thèse, il a fait des sourdes oreilles, se croyant au-dessus de tout contrôle. J'aime à reconnaître expressément que dans le débat sumérien M. le professeur Fritz Hommel a agi d'une manière absolument digne d'un homme de science et d'honneur. Ses études en faveur du touranisme, quoique peu convaincantes selon moi, montrent son désir sincère de servir la science et rien que la science. Le regretté Lenormant a aussi creusé le problème sumérien jusqu'à sa mort : le devoir de justifier ses dires n'a cessé de le préoccuper depuis la naissance du litige. Chez les autres coryphées du sumérisme l'éveil de tels scrupules se fait encore attendre. Tout au plus condescendent-ils à se faire remplacer par un de ces élèves naifs qui sont heureux d'assumer le rôle de champion dans une cause célèbre.

Ce procédé dilatoire se répète relativement à la question africaine. Au lieu d'accepter ou de réfuter les preuves présentées par moi (p. 183-185), je suis prévenu qu'on maintient l'ancienne opinion. A ce propos, M. Müller aurait cependant pu être éclairé par son éminent collègue M. Léo Reinisch, qui est incontestablement la plus grande autorité actuelle pour les langues africaines invoquées dans ce litige.

Après ces quelques éclaircissements, nous considérons ce débat comme étant virtuellement clos.

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

V. Zapletal, *Le Récit de la Création de la Genèse*, traduit de l'allemand par P. Meyer-Boggio de Stadelhofen. Paris, Félix Alcan, éditeur, 108, boulevard Saint-Germain, 1904. — Dr. D. Hoffmann, *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausenche Hypothese*. Helft I. Berlin, 1904. — Israël Lévi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus, edited with brief Notes and a selected Glossary*. Leiden, Late E. J. Brill, 1904. — Le même, *Rapport moral et financier sur le Séminaire israélite et le Talmud-Thora, précédé d'une Histoire des Juifs de France* (Ire partie). Paris, 1903. — Paul Haupt, *Moses Song of Triumph* (extrait). Chicago, 1904. — Dr. Siegfried Galliner, *Saadia Al-Fajjumi's arabische Psalmübersetzung und Commentar* (Psalm, 78-89), nach einer Münchener, einer Berliner und einer Oxforder Handschrift herausgegen, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Berlin, M. Poppelauer, 1903. — Louis Brandin, *Les Gloses françaises (Loazim) de Gerschom de Metz*. Paris, 1902. Librairie Durlacher, 83 *bis*, rue Lafayette. — Prof. Dr. Hermann L. Strack, JOMA, *der Mischnatraktat « Versöhnungstag »*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904.

M. le professeur V. Zapletal appartient à la catégorie du catholicisme libéral qui admet les résultats de la critique moderne, mais seulement en tant qu'ils ne sont pas contraires à la *foi*, c'est-à-dire aux théories dogmatisées par l'Église. Il ne veut pas être compté au nombre des apologistes ou mythiques atténués; on peut le qualifier de rationaliste, mais seulement en prenant ce mot dans le sens de *raisonnable*. Dans ces conditions déterminées, on peut traiter éventuellement le texte biblique avec autant de sans-gêne que les

critiques les plus excessifs. Pour être bien reçu dans ce milieu méfiant, l'auteur, sur l'exemple de quelques prédécesseurs, leur accorde sans coup férir que l'hypothèse que Genèse, I et II, forme respectivement deux récits indépendants sur la création du monde. P (Genèse, I) fait connaître d'abord l'état du Chaos, puis l'organisation du monde en six séries consécutives : lumière, firmament entre les eaux, continent revêtu de végétaux, corps célestes, poissons et oiseaux, animaux terrestres, et l'homme qui clôt la création. Dans J (Genèse, II), au contraire, la terre est primitivement sèche; puis on fait mention de l'eau comme d'un élément désirable et nécessaire, ensuite on voit apparaître Adam, les arbres, les animaux et Ève. La conclusion est bien curieuse : « Cette différence interne est si grande qu'elle nous fait placer les tableaux de la création, tels qu'on les trouve dans P et dans J, en des pays tout à fait opposés. Dans P, le récit nous fait penser à un terrain d'alluvions submergé comme le sont les terres de Babylone et d'Égypte. Dans J, on se figure un climat où dominent les terres sèches, par exemple les régions du désert syro-arabique, la Mésopotamie, la Syrie, Chanaan. » Je crains que plusieurs lecteurs n'y voient un système géologique plus *rationaliste* que *raisonnable*. Cette dernière qualité prend heureusement le dessus dans la remarque faite immédiatement disant que J suppose déjà le monde existant, remarque juste qui, si elle avait été faite plus tôt, aurait amené la conclusion opposée, à savoir que J est la suite inséparable de P. L'auteur se serait épargné la pénible nécessité de rejeter le verset II, 4, comme une interpolation ultérieure. Cette sorte d'opération aurait dû être laissée à la corporations des *chirurgiens* de métier. L'auteur semble ignorer tout ce qui a été publié sur cette question dans mes *Recherches bibliques*; il y aurait trouvé peut-être quelque raison de tempérer son engouement à l'égard de ce mépris pour le texte qui gêne l'idée préconçue. Notre réclamation se borne d'ailleurs à ce principe capital selon nous. Dans les détails du commentaire, il y a en revanche beaucoup d'observations excellentes et instructives qui donnent à l'ouvrage de M. Zapletal une valeur considérable. Là, le savant exégète a donné la mesure de sa faculté de lucidité et de pénétration. Toutefois, la correction de תּוֹצֵא en תַּדְשֵׁא n'est pas viable; la leçon reçue est confirmée par l'assyrien *aṣû* (r. יצא), « pousser, croître », et « plante », et par צאצאים, « plantes » (Isaïe, XLII, 5). Quant à צבאם, il est expliqué par כל אשר בם (Exode, XX, 11). Les autres parties contiennent trois chapitres intéressants : les cosmogonies des peuples voisins, les différentes explications du récit biblique de la Création, l'explication la plus naturelle du récit de la Création, les côtés littéraire et historique dans Genèse I, 1-II, 3. Le mysticisme pan-babylonien y reçoit des horions salutaires.

Un travail d'ensemble sur l'hypothèse Graf-Wellhausenienne relative au Pentateuque vient d'être inauguré par M. le Dr. D. Hoffmann. Le premier fascicule paru concentre les résultats de profondes recherches continuées pendant de longues années. Il examine pas à pas l'ouvrage célèbre de M. Wellhausen et tâche d'en invalider les conclusions au moyen de considérations et de preuves textuelles qui se rencontrent en grande partie dans mes *Recherches bibliques*, surtout dans le tome II que le savant auteur avait sous les yeux et dont il aurait pu faire des citations plus fréquentes et plus importantes que celles qu'il a consignées dans les notes. Les centaines de détails qui appuient l'antithèse ne pouvant trouver place en ce lieu, je me bornerai à en relever les sujets principaux : Le sacrifice du Pesaḥ dans PC (5-8), l'immolation des animaux pour l'usage de la viande (16-23), le noyau de l'écrit sacerdotal et la loi de sainteté, le rapport d'Ézéchiel avec H, P, D, les autres prophètes et PC (24-43), le PC et le Deutéronome (44-62), la promulgation de PC (63-65), PC et les situations postexiliques (70-77), le lieu du culte (78-86), les sacrifices (87-96), les fêtes (97-111), les prêtres et les lévites (112-133), l'entretien du clergé (134-148). La thèse adverse est rudement secouée et sera obligée de penser sérieusement à sa défense, ce qui promet un long avenir aux études bibliques; la vérité en fera son profit.

Le n° III de la collection des *Semitic Study Series* a donné une édition en petit format du texte hébreu de l'Ecclésiastique, avec notes et un glossaire choisi, préparé par M. Israël Lévi. Après un substantiel exposé de la découverte des fragments et de la nature des notes marginales et de certaines additions postérieures qu'il suppose, surtout au chapitre LI, le texte montre une foule d'améliorations nouvelles. Ainsi que le dit le savant éditeur, ce texte de Ben-Sira forme un point de départ excellent pour la critique textuelle des livres bibliques dont le langage se rapproche de celui de Ben-Sira; les lecteurs s'y attendaient certainement. Sur certains passages ou mots déroutants, quelques notes explicatives n'auraient pas été superflues, car le texte, malgré le soin des éditeurs, reste malheureusement dans un état de conservation déplorable. Voici quelques nouvelles conjectures : ותמור חמאת הוא תנתע (III, 14 *b*), lisez : וכבוד יולדת לא תנתש, « et ne délaisse pas l'honneur de celle qui t'a enfanté ». — סדורה (x, 1 *b*), lisez : סדורה, « réglée, bien ordonnée ». — המוך (XXXVII, 10 *a*), lisez : חֹמֶד, parallèle à מַקְנֶא. — שכמים (*ibid.*, 17 *b*), lisez : שבמים. — שרב, lisez : טרף, « feuille ». L'originalité du psaume LI vis-à-vis des dix-huit bénédictions me paraît plus vraisemblable, et la prière pour les « fils de Sadoc » appuie considérablement cette manière de voir.

M. Israël Lévi a encore fait paraître une intéressante esquisse d'une histoire des Juifs de France (Ire partie) dans le rapport annuel

du Séminaire israélite de Paris qui commence enfin à donner signe de vie. Nos réclamations à propos de la trop longue stagnation scientifique du séminaire de Paris ont reçu un commencement de satisfaction. Saluons cette désirable convalescence.

Tout en continuant sa grande publication de la Bible arc-en-ciel, M. le professeur Paul Haupt trouve du loisir pour nous présenter des *cheeps* détachés. Celui que je viens d'annoncer traite du chant d'Exode, xv. M. Haupt aime à faire de l'esprit : officiellement, son opuscule est intitulé *Moses' Song of Triumph*, mais bientôt le commentaire nous avertit que la paternité de Moïse peut tout au plus être revendiquée pour le premier verset. Pour l'amour de la métrique binaire (2 + 2), nombre de mots et de phrases sont inexorablement retranchés et jetés au bas des pages. Si ces rognures dédaignées, qui forment déjà des charretées dans les œuvres de la *High Critical School*, trouvent par hasard autant de dévots que le culte de la « sainte עָרְלָה » au moyen âge, et j'avoue en attendre l'heureux jour, il ne restera aux coryphées de cette « École », pour éviter des rencontres fâcheuses, qu'à se réfugier en toute hâte chez les *Jerahmeélites* du *Muṣri* et à y chasser leur ennui en *claudicant* lestement autour d'un autel au son de la musique *zodiacale*. Tout arrive en ce monde. — En fait de corrections, je vois que connaissance n'a pas été prise de ma lecture יָהּ אלי וְאַנְאֵהוּ אלהי[ם] אבי (ou ואודנהו M. Lambert) וארממנהו au lieu de זֶה א׳ ואנוהו אלהֵי א׳ וא׳. Comme toujours, les notes de M. Haupt surabondent d'érudition. Relevons cependant une trouvaille : בל עליך לקדשים אשר בארץ (Psaumes, xvi, 2-3) signifierait « Inferior to Thee are gods in the Land », et la jolie explication suivante : « The קדשים are the Greek gods of Antiochus Epiphanes. » Nous préférons ses études pré-polychromatiques.

Les ouvrages de Saadia continuent à occuper la presse juive. M. le Dr. S. Galliner édite le commentaire de ce Gaon polygraphe sur les psaumes LXXVIII-LXXXIX, texte arabe en caractères hébreux, traduction et notes. M. Galliner vient de la bonne école de M. le professeur Dr. J. Barth, de Berlin, et cela se voit dans le soin minutieux pris pour établir un texte correct et pour fournir d'intéressantes informations sur la méthode et les tendances du célèbre Fayumite. Bonne contribution à la littérature des versions bibliques.

On connaissait depuis longtemps l'importance des gloses françaises (*loazîm*) contenues dans les œuvres de R. Gerschom de Metz, maître du célèbre Raschi. Au xe et au xie siècle, ces *loazîm* sont, à vrai dire, les seuls documents pouvant actuellement servir à la reconstitution du français. M. Louis Brandin a donc fait une besogne utile en assemblant ces gloses de Gerschom, d'autant plus précieuses qu'elles sont indépendantes de celles de ses sucesseurs

qu'elles corrigent ou éclaircissent en maintes occasions. Ce mémoire remarquable a paru dans la *Revue des Études juives* en 1902.

Comme signe de l'intérêt de plus en plus grandissant pour la littérature talmudique, je signale avec plaisir que l'édition du traité *Yoma*, par M. le professeur H. L. Strack, vient d'arriver à sa seconde édition, considérablement retouchée et améliorée. Ce joli petit manuel acquerra bientôt la faveur des étudiants en *hébraïca*, aussi bien par la richesse de ses notes que par la perfection de la vocalisation dont le texte est pourvu. L'exécution matérielle est vraiment bienvenue.

Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 5, Lieferung, Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1904. — Le même, *The God Ašur* (From the *Journal* of the American Oriental Society (vol. XXIV, 1903, p. 282-311). — Fr. H. Weissbach, *Das Stadtbild von Babylon*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904. (Pr. 60 Pfennig). — D. H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und die Zwölf Tafeln*. Eine Erwiderung. Wien, 1904. — Le même, *Die Kohler-Peisersche Hammurabi-Uebersetzung*. Wien, 1904. — Ch. Virolleaud, *Études sur la divination chaldéenne*, Ire partie, extraits des séries « alu » et « marṣu ». Paris et Leipzig. H. Welter, éditeur, 1904. — Le même, *L'astrologie chaldéenne*, fascicule 6. Le livre intitulé « ud-(an) *ilu* Bêl », publié, transcrit et traduit. Transcription SHAMASH. Deuxième édition. — Paris et Leipzig. H. Welter, éditeur, 1904. — Le même, fascicule 8. Transcription ADAD. Deuxième édition. Paris et Leipzig. H. Welter, éditeur, 1904.

La traduction allemande de la « Religion de Babylone et d'Assyrie » de M. Morris Jastrow est déjà à sa cinquième livraison. C'est la suite du XIVe chapitre comprenant une analyse méthodique des textes magiques (p. 305-384), partie curieuse autant qu'attrayante. Les figures poétiques y prennent souvent une inspiration de large envolée. On pourrait proposer par-ci par-là d'autres traductions, mais la coordination générale illustre admirablement le sujet avec ses naïvetés enfantines. Le savant historien a tout fait pour se tenir à la hauteur des découvertes les plus récentes. Son mémoire sur le dieu *Ašur* participe des mêmes qualités. Il est d'avis que la désignation *A-šur* présente la transformation d'une forme plus ancienne *A-sir*, épithète appliquée primitivement à Marduk et transportée ensuite au dieu *A-usar* du mythe de la Création, lequel aurait été l'éponyme d'une ville du sud. Les origines mythologiques sont difficiles à débrouiller et les vocalisations arbitraires même y interviennent souvent. Retenons au moins le fait que la forme *Anšar* n'apparaît que depuis le règne de Sennachérib.

M. Fr. H. Weissbach a repris la question relative à l'ancienne étendue de Babylone. Le résultat de ses études sur les lieux tend à prouver que les auteurs classiques en ont grandement exagéré les dimensions. Son intéressante brochure contient deux plans et une esquisse de la célèbre cité.

M. D. H. Müller a publié deux réponses à propos de son mémoire sur le Code Hammurabi. L'une justifie ses vues sur l'origine des douze tables romaines, l'autre est consacrée à la critique du travail de MM. Kohler et Peiser sur le même Code[1].

Avec une activité des plus louables, M. Ch. Virolleaud a fait paraître la première partie de ses *Études sur la divination chaldéenne* des séries *alu* et *marṣu* et la deuxième édition des fascicules 6 (*Ud-an Bel*; *Shamash*) et 8 (*Ud-an Bêl*; *Adad*). Sa nomination comme professeur d'assyriologie à la Faculté des Lettres à Lyon encouragera le jeune savant à continuer ses productions remarquables et à répandre en province le goût des études assyriologiques.

R. Graffin, F. Nau, *Patrologia orientalis*. Tome I, fascicule 1. *Le livres des mystères du ciel et de la terre*, texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon, avec le concours de M. I. Guidi. Librairie de Paris. Firmin Didot et Cie, imprimeurs-éditeurs, 56, rue Jacob. Paris. — *Corpus Christianorum orientalium*, curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. — *Scriptores æthiopici*, versio, series altera. Tomus V. Annales Iohannis I, Iyasu I, Bakâffa. Interpretatus est Ignatius Guidi. Pars prima : Annales Iohannis I. Parisiis, e typographeo Reipublicæ. Carolus Poussielgue, bibliopola. Lipsiae : Otto Harrassawitz, MDCCCCIII. — *Bibliotheca abessinica*, Studies concernig the Languages Liturature and History of Abyssinia, edited by Dr. E. Littmann. I. *The Legend of the Queen of Sheba* in the tradition of Axum, by the editor. Leiden, E. J. Brill. Princeton N. J. The University Library, 1904. — Contes populaires d'Afrique par René Basset. E. Guilmoto, éditeur, 6, rue de Mézières et 26, rue Madame. Paris (prix : 6 francs).

Depuis les approches du dernier siècle, la littérature éthiopienne attire de plus en plus l'attention des sémitisants. Les éditions d'écrits en langues anciennes et modernes se sont considérablement accrues et la publication de recueils complets est sérieusement mise en œuvre avec la collaboration de spécialistes avérés qui sont parfaitement capables de la mener à bonne fin. La France a une

1. Une réplique de M. Peiser vient de paraître dans O. L. Z. 1904, n° 5, p. 162-171 a.

part très honorable dans cette entreprise scientifique. D'une part, l'association dirigée par Mgr Graffin et l'abbé Nau pour la publication de la Patrologie des Églises d'Orient a fait entrer dans son cadre l'ouvrage éthopien intitulé *Livre des mystères du ciel et de la terre*, qui représente à coup sûr le spécimen le plus curieux de l'exégèse mystico-allégorique chrétienne de l'Ancien Testament. Il a particulièrement pour objet la Création, précédée du mystère de la Trinité et finissant par la lutte de Mikâél et Setnâél (Satan): le récit des Patriarches jusqu'à la sortie d'Égypte, se terminant par des commentaires sur les sacrifices, les lévites et le premier tabernacle; la vision d'Ézéchiel; enfin, des considérations sur la vie du Christ, sur les visions de Daniel et d'Esdras, sur les moines et en particulier sur saint Antoine, sur l'Antéchrist et la résurrection finale. Diverses notions légendaires sont empruntées aux livres apocryphes et pseudo-épigraphiques; un grand nombre d'entre elles, ainsi que de prétendus discours adressés par Jésus aux apôtres, ressortent de la pure imagination de l'auteur à titre de mystères révélés par l'ange Mikâél et recommandés à la discrétion des lecteurs. La traduction de ce livre obscur fait grand honneur au savoir et à la sagacité de M. Perruchon, dont le mérite dans le domaine éthiopien est depuis longtemps généralement reconnu. Malheureusement, par suite d'un grave trouble de vue que nous espérons être passager, mon savant ami a été empêché de corriger les dernières épreuves et d'y ajouter une introduction. Avec son amabilité coutumière, M. I. Guidi a bien voulu se charger de ce travail et il l'a accompli d'une façon supérieure. Puisse le ciel rendre notre ami si éprouvé à ses chères études, et je m'empresse de le remercier en cette heure angoissée du concours désintéressé dont j'ai profité en diverses occurrences. La *Revue sémitique* ressent péniblement l'absence du collaborateur symphatique qui l'a aidée à naître et qui a si largement contribué à son développement scientifique.

Parallèlement à cette importante entreprise dont diverses difficultés matérielles avaient ralenti la marche, s'est fondée une autre œuvre de couleur plus orientale, sous le titre de *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*. MM. J.-B. Chabot, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux et notre savant et infatigable ami, M. I. Guidi, l'ont prise sous leur patronage. Grâce à son activité dévorante, M. Guidi a déjà pu faire paraître, pour la section des *Scriptores æthiopici*, les *Annales Iohannis I*, texte et traduction; celles de Iyasu I et de Bakâffâ sont annoncées et ne tarderont pas à paraître. Si l'on jette un regard sur la quantité d'ouvrages éthiopiens publiés par des spécialistes qui ont nom Guidi, Conti Rossini, Pereira, Perruchon et d'autres encore, on peut dire que l'histoire de l'Abyssinie à partir du XIIIe siècle est en voie de n'être plus un mystère

pour l'Europe. Pourra-t-on jamais lever le voile des époques antérieures? Avec des piocheurs aussi bien doués, il est permis de tout espérer.

En émule actif et éclairé, M. le Dr. Enno Littmann s'est proposé de cultiver le domaine éthiopien moderne sur tout ce qui concerne les langues, la littérature et l'histoire au point de vue populaire. Le premier fascicule de sa *Bibliotheca Abessinica* nous fait connaître la curieuse légende de la reine de Saba, telle qu'elle est racontée actuellement à Axum en dialecte tigré. Les notes très érudites et pleines de faits, auxquelles je désirerais un peu plus de réserve, car je ne crois pas qu'on puisse tirer de l'histoire des légendes qui plongent dans la préhistoire. Par exemple, le règne du serpent aux origines du royaume d'Axum ne saurait, selon moi, être interprété comme réminiscence d'une domination étrangère. L'enregistrement d'Ajis Dahaka dans la race arabe par les Parsis répercute une rancune populaire trop moderne pour entrer en ligne de compte. L'origine salomonienne de la dynastie abyssine a sa source dans une confusion géographique qui ne semble pas antérieure à la chûte des Zagüé.

Puisque nous sommes sur le terrain du folklore, je m'empresse de relever l'importance particulière des *Contes populaires d'Afrique*, par M. René Basset. Le savant orientaliste, dont les œuvres diverses sur les littératures arabe, éthiopienne et berbère ont depuis longtemps acquis les suffrages des hommes compétents, nous présente par ce recueil un tableau vivant et bien coordonné de l'esprit populaire tel qu'il s'est manifesté en Afrique depuis la haute antiquité jusqu'à nos jours. Tous les stades de la civilisation y ont leurs représentants, depuis la barbarie des Bushmen et des Hottentots jusqu'à la culture plus avancée des Arabes et des populations qui ont subi leur influence. Pour nous, c'est la première catégorie qui attire surtout notre curiosité, parce que ces sortes de récits nous révèlent le mieux l'état psychique du peuple à l'écart d'influences trop troublantes venues du dehors. Le phénomène de la similitude des fables et des contes chez plusieurs nations du globe se présente ici à chaque instant, et il paraît difficile d'éviter la conclusion d'une éclosion spontanée, au moins des premiers germes, dans l'imagination humaine générale. Ce recueil doit surtout être lu avec soin par des psychologues amateurs de grandes thèses ethniques; ils apprendront à se débarrasser d'une foule de préjugés concernant les races dites inférieures. Les extraits qu'on a lus plus haut et qui forment une petite Genèse noire (p. 139-152) en constituent un spécimen important. Quant à la nature et à l'économie intérieure de cette littérature d'illettrés, le savant éditeur y a consacré dans sa préface des considérations si instructives qu'elles ne manqueront pas de féconder les études ultérieures dans ce domaine.

Enno Littmann, *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften.* Eine Untersuchung des Alphabets und des Inhalts der thamudenischen Inschriften auf Grund der Kopieen von Professor J. Euting und unter Benutzung der Vorarbeiten von Professor D. H. Müller, nebst einem Anhange über die arabischen Stammeszeichen. Mit 12 Tafeln.

Ce travail, si longtemps, attendu m'arrive au moment où je termine cette page. Je me contente pour l'instant de l'annoncer en reconnaissance envers le savant auteur. J'y reviendrai d'ailleurs dans le numéro suivant, afin de répondre à une sortie agressive dont je ne m'explique pas la cause. J'ignore aussi pourquoi ces inscriptions, répandues sur un territoire immense, sont appelées *thamudéniennes.* Mais ce qui me peine le plus, c'est que, disposant d'excellentes copies et des travaux préparatoires de M. D. H. Müller, M. Littmann ait encore réservé pour plus tard la publicaiion du plus grand nombre des textes de M. Euting, destinés à la plus large publicité. Va-t-on nous les servir par petits paquets? Les copies prises au Safa par MM. Vetzstein, de Vogüé, Dussaud, ainsi que la collection proto-arabe du regretté Huber, ont été promptement et intégralement publiées. Ces exemples étaient bons à suivre, et je doute fort que la dispersion du précieux recueil fasse grand plaisir au voyageur courageux qui a eu tant de peine à le composer, ou au public studieux qui s'attendait à avoir, avant tout, une vue d'ensemble sur cette curieuse épigraphie.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Michée.

(*Suite.*)

CHAPITRE VI

Figurativement Yahwé ordonne au prophète d'inviter les montagnes à assister à la discussion entre lui et Israël. — Yahwé rappelle qu'au lieu de l'opprimer, il l'a délivré de l'esclavage égyptien par la main de prophètes. — Une autre fois, il l'a fait échapper à la destruction que Balaq, roi de Moab, avait complotée contre lui. — Israël, reconnaissant son tort, demande ce qu'il faut qu'il fasse pour se réconcilier avec son Dieu national. — Réponse de Yahwé, définissant l'essence de la vraie religion. — Prédication de menaces et de graves reproches. — Iniquité des riches. — Fausseté de la bourgeoisie. — Rébellion contre les bons juges. — Rétribution formidable. — Sévices de la guerre. — Impossibilité de jouir des biens acquis. — Capitale inique restant dans les errements de la maison d'Achab. — Elle sera ruinée et deviendra un objet de honte pour les autres peuples. — Désolation complète du pays.

1. Écoutez ce que Yahwé dit : Lève-toi, appelle à la discussion les montagnes ! Et que les collines entendent ta voix !

(*Le prophète aux montagnes.*)

2. Écoutez, montagnes, la discussion de Yahwé !
Prêtez l'oreille, (vous) fondations de la terre !
Yahwé a un procès avec son peuple,
Il entre en discussion avec Israël. (*Les montagnes accourent.*)

(*Yahwé au peuple.*)

3. Mon peuple, quel (mal) t'ai-je fait?
Et en quoi t'ai-je ennuyé?
Dis-le-moi franchement!
4. Je t'ai fait remonter du pays d'Égypte,
Je t'ai délivré de la maison d'esclaves,
Et je t'ai conduit par Moïse, Aaron et Miryâm.
5. Mon peuple, rappelle-toi le complot curdi par Balaq, roi de Moab,
Et quelle était la réponse que lui donna Balaam, fils de Beᶜôr,
(Puis), ce qui arriva depuis (la station de) Sittim jusqu'à Galgal,
Pour que (tu puisses) connaître les justices (= bontés) de Yahwé!

(*Le peuple repenti à Yahwé.*)

6. Avec quoi dois-je me présenter devant Yahwé,
Que dois-je apporter au Dieu du ciel élevé?
Dois-je me présenter devant lui avec des holocaustes,
Avec des veaux âgés d'un an?
7. Yahwé agréera-t-il des milliers de béliers,
Des myriades de ruisseaux d'huile?
Dois-je offrir mon premier-né (pour effacer) ma culpabilité?
Le fruit de mon ventre (pour effacer) le péché de mon âme?

(*Yahwé.*)

8. On t'a dit, ô homme! ce qui est bon,
Et ce que Yahwé demande de toi;
(Il ne demande de toi) que la pratique de la justice,
L'amour de la bienveillance,
Et la marche humble avec ton Dieu.

*
* *

9. La voix de Yahwé appelle la ville et montre un enseignement à son peuple.
Écoute, tribu de tromperie et d'arrogance!
10. (O) ville! (sache que) le feu (est dans) la maison de l'impie, (il consiste dans) les trésors de l'impiété, ainsi que (dans) la maudite êpha de l'affamation.

11. Puis-je l'innocenter (pendant qu'elle est) avec les balances de l'iniquité et avec la bourse (contenant) des poids falsifiés?

12. (Elle,) dont les riches sont pleins de rapines, dont les bourgeois ont la parole fausse et la langue astucieuse dans la bouche?

IV, 14. Maintenant réunis-toi, fille de brigands! dresse le siège autour du juge, frappe avec une verge sur la joue le juge d'Israël!

13. C'est pourquoi moi aussi je t'ai frappé au point de te rendre malade, je t'ai anéanti à cause de tes péchés.

14. Tu mangeras, mais tu ne seras pas rassasié, tes ordures resteront dans ton intérieur; tu pousseras, mais tu ne feras pas sortir, et ce que tu feras sortir, je le livrerai à l'épée.

15. Tu sèmeras, mais tu ne moissonneras pas; tu presseras des olives, mais tu ne t'oindras pas d'huile; (tu prépareras) le moût, mais tu ne boiras pas de vin.

16. Les coutumes d'Omri sont observées, ainsi que toutes les pratiques de la maison d'Achab. Vous suivez les conseils de ces (hommes), au point que je suis obligé de te rendre (ô ville!) un objet de désolation, tes habitants un sujet de sifflement; et vous subirez la honte des peuples.

VII, 13. Ce pays deviendra un désert aride pour ses habitants; c'est le fruit de leurs œuvres.

COMMENTAIRE

1. Premier groupe débutant par שמעו(נא); cf. I, 2; III, 1, 9. Michée invite le peuple à écouter en quels termes il a reçu l'exhortation destinée au public. Les sujets du verbe sont les auditeurs assistant à la prédication. Il leur enjoint de s'intéresser à la petite scène qu'il va présenter sous leurs yeux et dont les acteurs sont Yahwé, le prophète et Israël. Le présent אֹמֵר marque bien l'idée du dialogue.

1° Yahwé ordonne au prophète d'inviter les montagnes et les collines à être témoins du débat qui se prépare entre lui et son peuple. L'expression קום ריב את ההרים ne semble pas offrir un sens satisfaisant, les montagnes ne pouvant pas être

l'objet d'une dispute. La correction אֶל pour אֶת (Schilt die Berge, W.) ne remédie guère à l'inconvénient. La leçon קרא לריב satisfait bien et forme parallélisme avec la phrase suivante. Les montagnes feront fonction de témoins impartiaux éternels.

2. 2° Le prophète, s'empressant d'exécuter l'ordre divin, adresse cette invitation aux montagnes et leur explique en même temps l'objet de la scène à laquelle elles auront à assister : ce sera une discussion entre Yahwé et son peuple pour déterminer lequel d'entre eux a mal agi envers l'autre.

J'ai adopté, après quelque hésitation, la correction de והאיתנים et והאזינו proposée par M. Wellhausen, car, en cas de parallélisme avec הרים, on s'attendrait à אתנים seul ; les Septante lisent comme le texte massorétique (καὶ αἱ φάραγγες).

3. Les témoins sont censés être accourus sur la scène prêts à faire attention à ce qui sera dit. Alors Yahwé entame le dialogue en demandant au peuple pourquoi il s'est éloigné de lui ? S'il a quelque tort à lui reprocher (ומה הלאתיך), qu'il le proclame franchement devant les témoins (עֲנֵה בִי); ענה ב est un terme juridique fréquent.

4. Suit l'argument positif : Non seulement je n'ai fourni l'occasion à aucune réclamation de ta part, je me suis efforcé de te protéger dès la naissance de ta nationalité indépendante; car c'est moi qui t'ai retiré du pays d'Égypte qui est une vraie maison d'esclaves, et qui ai envoyé les prophètes Moïse, Aaron et Miryâm pour te servir de conducteurs (cf. Genèse, XLVI, 28). La mention de Miryâm caractérise comme prophétique la mission des trois personnages nommés, conception qui est conforme aux récits du Pentateuque. Remarquer surtout Exode, XV, 20 et Nombres, XII, 1-8.

Moïse, Aaron et Miryâm constituent un groupe fraternel et agissant dans le même temps et dans le même esprit, c'est pourquoi la particule את a été omise avant les deux derniers noms.

5. La mission collective de ces prophètes ayant duré pendant le séjour au désert, les événements de cette époque transitoire en font partie et ne sont pas mentionnés. Au contraire,

la fin de cette époque aboutissant à l'établissement d'Israël dans un territoire cultivable méritait une mention particulière. A ce moment, Balac, roi de Moab, jaloux du prestige naissant d'Israël, complote de le perdre en invitant Balaam, fils de Beor, le magicien le plus célèbre du temps, à le charger de malédictions destructives; mais, à sa propre confusion, le voyant lui a donné une réponse dans laquelle il se répandit en bénédictions éclatantes et annonça l'avenir le plus heureux. Quelque temps après, Israël béni par Balaam traversa miraculeusement le Jourdain et prit pied en Palestine par l'occupation de Galgal, d'où il essaima dans le reste du pays.

לִמְעַן דַּעַת צִדְקוֹת יהוה, complément indirect de זכר־נא : rappelle-toi ces événements pour que tu puisses apprécier à sa juste valeur (לִמְעַן דַּעַת = לִמְעַן תֵּדַע) l'immense bonté de Yahwé à ton égard. — Le pluriel marque la diversité des actes de bienveillance; צדקות équivaut à טובות, mot qui ne s'applique pas ordinairement à Dieu; cf. I Samuel, XII, 7; Proverbes, XXI, 21.

6-7. La réponse du peuple. La question suivante, formulée avec une douceur et une sympathie débordantes, exerce aussitôt un effet salutaire. Touché profondément de tant de preuves de la sollicitude de Yahwé à son égard depuis les premières phases de son existence, Israël renonce à sa rébellion séculière et cherche sincèrement à se réconcilier avec son Dieu offensé, et pour confirmer sa parfaite conversion, il désire savoir exactement le genre de sacrifice qu'il doit apporter pour effacer le péché dont il s'est rendu coupable. Il est prêt à s'imposer le plus lourd: des milliers de béliers et de veaux d'un an, recherchés pour la tendresse de leur chair; il verserait des myriades de ruisseaux d'huile sur l'autel. Au besoin, il se résignerait jusqu'à faire offrande de son premier-né, même de tout le fruit le plus précieux de son corps, la totalité de ses enfants, au point d'effacer toutes les traces du bonheur dont il jouissait à l'époque de sa révolte. Le poète a poussé jusqu'aux dernières extrémités le repentir du pécheur sans tomber dans un fanatisme immodéré, ayant d'avance la certitude que la réalisation d'un pareil dessein se heurterait à des obstacles matériels et moraux

insurmontables dans la constitution religieuse d'Israël. Il a simplement voulu généraliser le thème du sacrifice d'Isaac qui a entouré d'une auréole impérissable la personne du patriarche Abraham, et il a en effet réussi dans son nouveau tableau.

8. La réponse mise dans la bouche de Yahwé résume l'essence de la religion selon la conception des prophètes. Elle ne daigne même pas faire mention du sacrifice matériel qui a l'air d'être utile à Dieu personnellement. Cette rançon égoïste peut plaire à l'homme ; ce serait blasphémer que de l'attribuer à Yahwé. L'exorde est d'un ton aussi digne que solennel : On t'a déjà dit, ô homme (= être mortel et défectueux)! ce que Yahwé exige de toi, et tu n'as qu'à t'en rappeler. L'antithèse אדם et יהוה a ici un sens autrement puissant que la composition ordinaire אלהים ואדם, ou même l'opposition אדם־אל (Isaïe, XXXI,3; Ézéchiel, XXVIII, 9), qui s'arrête au seul point de vue de la force matérielle.

Le sujet du verbe הִגִּיד est naturellement Yahwé, clairement exprimé à propos du verbe suivant. Tout au plus peut-on se servir du pronom neutre : « on t'a annoncé », ou lire הֻגַּד, « il t'a été énoncé » (W.); cela n'affectera en rien la source divine de l'annonce.

מה טוב, « ce qui est bon », sous-entendu בְּעֵינַי, « à mes yeux = ce que j'aime à voir, qui me plaît », locution fréquente.

Pour le verbe דָּרַשׁ מִן au sens de « requérir, exiger quelque chose de quelqu'un », comparez Deutéronome, XI, 12. Voir les remarques plus bas.

Avant כי אם se supplée facilement אין דבר, « rien que, nulle autre chose que, sinon que ».

Les trois infinitifs qui suivent expriment les trois principes de la vraie religiosité, ce sont :

1° Le fait de pratiquer la justice (עשות משפט), c'est-à-dire agir de sorte que non seulement notre semblable n'ait à subir la moindre injustice de notre part, mais encore que l'injustice soit réparée au cas où elle fut commise dans des circonstances exceptionnelles (cf. Job, XXIX, 12-14).

2° Le fait d'aimer la charité (אהבת חסד), c'est-à-dire

d'apporter dans nos relations avec le prochain un sincère désir de lui faire du bien et d'être généreux à son égard (cf. *ibidem*, 15-16).

Les deux points qui précèdent comprennent les devoirs envers les hommes, on peut même dire les êtres vivants en général, qui doivent être traités avec douceur (Exode, XXIII, 5; Deutéronome, XXII, 4, 6-7).

3° L'acte de marcher humble (mot à mot : « rendre humble la marche (הַצְנֵעַ לֶכֶת) avec Yahwé, ton dieu »), autrement dit : « de te conformer respectueusement au culte de Yahwé seul, sans te détourner vers d'autres dieux ». הַצְנֵעַ, causatif de la racine צנע, resté en hébreu dans le participe passif צָנוּעַ, « humble, modeste », opposé à זֵד, « superbe, arrogant ». L'arrogance religieuse est particulièrement châtiée par Jérémie, II, 35; VII, 4; VIII, 8.

9-16. Deuxième groupe. Exhortation dirigée contre la ville (Jérusalem) et ses habitants, surtout les riches et les puissants qui accumulent des trésors en fraudant les poids et mesures et passent leur temps en plaisirs. Le thème est le même que celui du chapitre II et a pu primitivement en former une annexe. Au verset 16 doit être rattaché le verset isolé VII, 13, qui s'adapte bien aux menaces contenues dans le verset précédent.

9. Le début est clair : La voix de Yahwé lance une proclamation à la ville de Jérusalem pour lui communiquer un avertissement. Mais que signifie le reste du verset? Occupons-nous d'abord de la partie la plus proche וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ, présentant littéralement l'incohérence « et sagesse (ou « vrai bien ») il verra ton nom ». Les Septante offrent *καὶ σώσει τοὺς φοβουμένους τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, reposant sur la lecture וְיוֹשִׁיעַ יִרְאֵי שְׁמוֹ, « et il sauve ceux qui craignent son nom », phrase intelligible mais ne cadrant point dans le contexte. Cependant, sauf la modification du suffixe selon l'hébreu, la Vulgate dit de même : « et salus erit timentibus nomen tuum ». Luther prend תוּשִׁיָּה dans le sens de « réussite, succès », et traduit : « Mais celui qui craint son nom, celui-là obtiendra un succès » (*Aber wer*

meinen Namen fürchtet dem wird es gelingen), comme s'il y avait לְמִי יִרָא שמך ou לְיִרָא. La sentence reste toujours isolée. Dans la critique moderne, on lève notoirement toutes les difficultés par le moyen chirurgical infaillible : on retranche la partie malade. M. Wellhausen ne traduit pas ces mots, d'autres le suivent. Dans sa note, ce savant semble y voir une épave détachée de quelque sentence de la littérature de la Sagesse à cause de תושיה et recommande de plus les leçons יראת et שמו, à peu près : « et la sagesse est la crainte de son nom »; cf. Job, XXVIII, 28, *passim*. Notre méthode nous mènera peut-être mieux au but. L'application de noms qualificatifs aux personnes et aux localités étant fréquente chez les prophètes, j'incline à penser que nous avons ici le même phénomène. M'appuyant sur l'exemble des noms sympathiques tels que דרושה, « recherchée » et לא נעזבה (עיר), « celle qui n'est pas abandonnée » (Isaïe, LXII, 12), et d'autres appellations analogues, je suis conduit à voir dans יִרְאֶה la désignation du nom de Jérusalem que Michée n'a mentionnée dans la partie *a* que sous l'appellation générale עִיר, « ville ». Puis, comme le verbe יראה exige impérieusement le nom de la divinité pour sujet, — une ellipse serait fort inopportune à cette occasion, — je le trouve dans la finale יָה de תושיה, ce qui me donne la construction excellente יָה יִרְאֶה שְׁמֵךְ (toi, ville) dont le nom est *Yah-Yir'é* : « Yahwé voit », c'est-à-dire : celle que Yahwé regarde et aime de préférence. La moindre hésitation cesse quand, comme on se souvient, et il est difficile de ne pas en être frappé, que le nom יהוה יִרְאֶה a été solennellement octroyé à la montagne sur laquelle eut lieu la scène du sacrifice d'Isaac (Genèse, XXII, 1-18), montagne que le narrateur identifie expressément avec l'emplacement de Jérusalem. יה יראה n'est donc pas une création spontanée de Michée, mais un souvenir littéraire. Nous présenterons plus bas quelques réflexions à ce sujet.

Passons à expliquer les quatre lettres ותוש qui restent de ותושיה après l'élimination de יה. Étant donnée l'allure de la phrase, on ne saurait guère songer qu'à la présence des pro-

noms [אַתְּ אֲשֶׁ]ר, « toi qui »; cela offre l'ensemble satisfaisant « toi dont le nom est Yah-Yir'è ». Les deux ר proviendraient l'un et l'autre de l'altération d'un א peut-être dans l'ancienne écriture hébraïque, où ר et א ont encore plus d'analogie que dans l'écriture postexilique ou carrée. Une seule lettre à ajouter, savoir le ר de אשר. La correction peut être considérée comme peu compliquée quand on la compare à ce qui se passe dans d'autres occasions.

La phrase suivante commence par שמעו מטה: « Écoutez, ô (gens de) tribu », ce qui complète l'objet de לעיר יקרא. Au sens propre, מַטֶּה signifie « bâton », et l'application à la tribu est due à la circonstance que le chef et représentant était muni d'un bâton en signe de puissance.

Les mots finals וּמִי יְעָדָהּ, littéralement « et qui l'a fixé, destiné? » ne signifient pas grand'chose, sans compter le caractère anormal du suffixe féminin, puisque מטה est du genre masculin. Les Septante rallient à ce verset le mot עוד du verset suivant et traduisent καί τις κοσμήσει πόλιν = וּמִי יַעֲדֶה עִיר, « et qui embellira une ville », absurdité inspirée par le besoin de ne point laisser de lacune. La Vulgate paraît avoir lu וּמִי יְעָדָהּ, « et quis approbavit illud? », ce qui ne vaut guère mieux pour le sens de l'ensemble. Luther : « ce qui est prêché » (*was gepredigt wird*), quelque chose comme מַה יְעָדֶהָ. De son côté, M. Wellhausen, d'accord en partie avec les Septante, propose dubitativement de lire : ומועד העיר, « et l'assemblée de la ville », mais מועד désigne toujours une réunion spéciale, souvent solennelle, et n'équivaut nullement à קהל ou à עֵדָה ; puis, la composition מועד עיר n'est guère vraisemblable. En désespoir de cause, il convient de hasarder une nouvelle tentative. A mon sens, מַטֶּה seul est trop court pour constituer un vocatif sujet de שִׁמְעוּ, il me paraît nécessaire qu'il soit suivi d'un qualificatif, lequel doit, en conséquence, se cacher dans le mot ומי. En allongeant un peu le sommet du ו, j'obtiens le groupe רמי qui se complète facile-

ment en רְמִיָּה, « fraude, dol, ruse » (cf. 12), et pour ne pas avoir à augmenter le nombre des lettres du groupe total, j'y rattache le י du groupe suivant (רמיי) qui serait ainsi l'amorce du ה. Je lis donc מַטֵּה רְמִיָּה, « tribu de fraude, de tromperie », construction analogue à מטה עז מקל תפארה (Jérémie, XLVIII, 17) et à d'autres encore.

En poursuivant cette voie, on sent que le groupe final עדה doit contenir un autre nom péjoratif précédé de la conjonction. La raison graphique conseillerait de décomposer ע en וז, ce qui donnerait וזדה. Le sens de « superbe, arrogance » cadre on ne peut mieux comme antithèse à l'humilité recommandée au verset précédent (הַצְנֵעַ לֶכֶת); la difficulté c'est qu'un nom זָדָה, זֵדָה, זִדָּה ou זֻדָּה n'existe pas dans la littérature hébraïque, et nous sommes ainsi amené à voir dans le ה une altération d'un ון primitif dans la forme courante זָדוֹן. On admet bien des corrections beaucoup plus graves, et je ne crois pas qu'on fasse une opposition sérieuse à cette restitution sans trouver quelque chose de mieux. Je ne suis même pas loin de penser que la métaphore binaire צץ הַמַּטֶּה פרח הַזָּדוֹן (Éz., VI, 10) perd sa singularité si on la regarde comme inspirée par notre hémistiche qui aurait compris précisément les deux substantifs מטה et זדון séparés l'un de l'autre par un seul mot. En tout cas, une conjecture même audacieuse est ici indispensable.

10. L'intelligence du verset est obscurcie par les deux premiers mots עוֹד הָאֵשׁ. Les Septante, comme on a vu plus haut, rapportent עוד à la fin du verset précédent sous la forme עִיר et lisent μὴ πῦρ καὶ οἶκος ἀνόμων, האֵשׁ ובית רשע, ce qui n'offre pas d'idée claire. Plus limpide la Vulgate : « Adhuc ignis in domo impii thesauri iniquitatis. » Par contre, M. Wellhausen, qui place ce mot au début, traduit : « Dois-je détourner le regard (האשה, de נשה) dans la maison de l'impie, des trésors de l'impiété » (*Soll ich wegsehen im Hause des Gottlosen über die ungerechten Schätze*). Cette interpré-

tation s'appuie sur le parallélisme du verset suivant qui commence aussi par l'interrogatif accolé à la première personne du verbe. Cependant, en raison de l'impossibilité de rétablir dans cette voie le lien des versets suivants, j'admets provisoirement la lecture עִיר הָאֵשׁ [ב]בית רשע : « ô ville! (sache que) le feu est dans la maison de l'impie! », et ce feu est « les trésors de l'impiété et la maudite (וזעומה) êpha de la phtisie », c'est-à-dire : les richesses acquises par des moyens malhonnêtes et les mesures frauduleusement amaigries ou rapetissées; voilà le feu qui couve dans la maison des hommes sans scrupules, et aussi longtemps que cet état durera, aucun moyen n'existe pour te faire éviter le châtiment annoncé. La réunion remarquable dans une phrase des figures en apparence si disparates אֵשׁ et רָזוֹן se retrouve dans Isaïe, x, 16, et je crois encore y voir l'influence littéraire de notre passage.

11. Au lieu du *qal* אֶזְכֶּה, il faut la forme active ou *piêl*, mais l'objet ne saurait être l'impie (רשע) du verset précédent (Roorda, Wellhausen), qui n'est mentionné qu'indirectement, mais la ville עיר invoquée là et formant aussi l'objet du verset suivant; donc : הַאֲזַכֶּה, « puis-je l'innocenter, la déclarer pure (זַךְ) pendant qu'elle est encore en possession des balances d'impiété (במאזני רֶשַׁע, ellipse pour והיא ב' ר'), de la bourse aux poids de fraude? ». Le *piel* זִכָּה se trouve dans Psaumes, LXXIII, 13; Proverbes, xx, 9, et le *hitpaël*, c'est-à-dire un dérivé du *piel*, dans Isaïe, I, 16 (הִזַּכּוּ); je ne m'explique pas comment M. Wellhausen peut jeter un soupçon sur son caractère d'hébreu exact (*echthebräisch*). Du reste, le *piel* de זכה est d'un emploi fréquent dans l'ancienne littérature babylonienne.

12. אשר עשיריה se rapporte encore à עיר, de même le suffixe de וישביה, tandis que le suffixe pluriel de ולשונם vise les יֹשְׁבִים. — Le substantif רְמִיָּה, « fraude », se trouve déjà dans Osée, VII, 16. Un lapsus de mémoire a fait dire à M. Wellhausen qu'on ne le rencontre que dans les Psaumes. Ce savant rend, il est vrai, קשת רמיה (Osée, *ibidem*) par

« un arc lâche, relâché » (*ein schlaffer Bogen*), mais un adjectif masculin רָמָה n'existant pas, il s'agit tout de même de *Trugbogen*, « arc de fraude ou frauduleux », qui trompe l'archer et ne tire pas comme il faut, naturellement par un relâchement inattendu.

IV, 14. Ce verset, privé de tout lien à la fin du chapitre IV, a sa place naturelle en ce lieu. Le début prête à des difficultés si l'on rend תתגדדי, ou mieux התגדדי, par « déchire-toi la peau, fais-toi des incisions en signe de deuil », car il n'est pas question de mort dans le passage; puis l'épithète בת גדוד ne s'y adapte guère. Aussi M. Wellhausen, qui traduit : *Zerkratze dich*, rejette-t-il ces deux mots de sa version. Au contraire, la présence de גדוד fait l'effet d'une paronomasie intentionnelle. Le vrai sens est donc : « Maintenant, réunis-toi par bandes (Jérémie, V, 7), ô fille de bandits ! » Dans II, 8, Michée dépeint les actes de brigandage dont les prophètes furent souvent victimes de la part de leurs persécuteurs, qui les dépouillaient du seul manteau qu'ils avaient pour se couvrir. Le souvenir de ces actes inqualifiables a donné le jour à cette apostrophe pleine d'une amère et mordante ironie. Les verbes suivants doivent être mis à l'unisson du premier. Donc : « Mets (שִׂמְ[י] pour שָׂם) le siège (מצור) autour de nous (prophètes) pour ne pas nous laisser échapper. Puis, frappe (הַכִּי pour יַכּוּ) avec une verge (qui est l'instrument avec lequel on châtie l'esclave désobéisssant) sur la joue (ce qui est un double affront) le juge d'Israël qui oserait te condamner pour ce vol ! » La pensée est aussi nette que vigoureuse.

13. Puisque tu te plais à frapper sans pitié l'innocent, moi aussi, (dit Yahwé,) je te frapperai cruellement. A conserver : הֶחֱלִיתִי הכותך, mot à mot : « j'ai infligé comme une maladie l'action de te frapper », c'est-à-dire : « je t'ai frappé au point de te rendre malade ». Non : « J'ai commencé (הַחֲלוֹתִי) à te frapper » (W.), le châtiment continue sans interruption.

הַשְּׁמֵם, infinitif équivalant pourtant à השמותיך, « je t'ai totalement ruiné », l'objet en est toujours עִיר, mais vise parti-

culièrement chacun des habitants; de là le genre masculin des sujets.

14. La clef de ce verset difficile se trouve dans son analogie avec la phrase Osée, IV, 10 : ואכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרצו, exprimant l'idée que la débauche de la table et l'excès des amours sexuelles ne leur procureront aucun profit sensible : plus ils mangeront, moins ils seront rassasiés, et plus ils s'adonneront à la luxure et moins ils produiront des enfants. Notre passage fait usage d'un réalisme plus intensif à propos de la luxure, en la désignant comme une cause d'impuissance et d'épuisement des forces prolifiques. Le terme important וְיִשְׁחֲךָ a toujours été un écueil d'achoppement pour l'exégèse. Avec un courage remarquable, les Septante ont lu ou plutôt corrigé ויחשך (*καὶ σκοτάσε ἐν σοὶ*), « et il s'obscurcira en toi », phrase bien déplacée en ce milieu. La Vulgate n'est pas moins étrange : « et humiliatio tua (ישח de שחה) in medio tui ». Le Targum songe à une maladie d'entrailles, ce qui est au moins en situation. Enfin, M. Wellhausen annote : « וישחך ? on attend : la pâture te donnera des coliques dans le ventre (*der Frass wird dir im Bauche grimmen*). ותסג ne se comprend pas non plus (*Auch* ותסג *ist nicht zu verstehen*) ». L'instinct de la Massore a été plus heureux ici, car יֶשַׁח est, si je ne m'abuse, simplement l'arabe وسخ (pl. اوساخ), « saleté », mais par ce terme méprisant, Michée ne vise pas le détritus de la nourriture qui reste dans l'estomac en cas d'indigestion par suite d'une nutrition trop abondante (ce sujet appartient à la morale sapientielle), ce qui est d'ailleurs contredit par ולא תשבע, mais le germe générateur s'accumulant après de nombreuses assimilations d'aliments digérés et que les rabbins appellent également טִפָּה סְרוּחָה, « goutte infecte ». Les copieux repas incitent le corps à l'amour charnel (= הזנו), mais, en raison de trop fréquents abus, la vigueur propulsive disparaîtra et quand même, par un effort extraordinaire, tu réussirais à le déplacer (וְתַסֵּג *hiphil* נסג, « se déplacer, reculer »), tu ne pourras le pousser dehors (cf. talm. הַפְלֵט, « exsuder »), et par conséquent pas engendrer. Enfin, si par hasard il t'arri-

vait de produire des enfants (פָּלַט, « mettre bas », Job, XXI, 10), quoique en petit nombre (= לא יפרצו d'Osée), je les livrerai à l'épée qui les exterminera. Le sens הִפְלִיט s'adapte aussi à Isaïe, V, 29 : יאחֵז טרף וַיַּפְלִיט, « il (le lion = l'ennemi) prendra la pâture (la proie formant la nourriture) et l'expulsera (après l'avoir digérée) pendant que personne n'osera sauver la victime ou quelques restes d'elle (Amos, III, 12). L'ensemble du *processus* de la nutrition a été admirablement utilisé dans Jérémie, LI, 34, plainte d'Israël captif à Babylone : אכלני הממני נבוכדראצר מלך בבל הציגני כלי ריק מלא כרשו מעדני הדיחני, « il m'a dévoré (mandication), il m'a broyé (mastication), (ce) Nebukadreṣar, roi de Babel ; il m'a mis en état d'un vase vide (extraction de la moelle des os, michée, III, 3), il m'a avalé comme un dragon (déglutition), il a rempli son ventre de ce que j'avais de délicieux (rassasiement), puis, la digestion faite, il m'a expulsé ». Plusieurs exégètes modernes, sacrifiant l'esprit pour la forme extérieure et ne cherchant pas à approfondir le sens du passage, ont retranché הדיחני par des raisons métriques!

15. Une série d'antithèses exprimant le vain effort d'utiliser le fruit du travail : semer sans moissonner, presser les olives sans en retirer de l'huile pour s'oindre, préparer le moût (sous-entendu ותעשה avant תירוש) et ne point boire de vin.

16. On (la noblesse) maintient avec ténacité (יִשְׁתַּמֵּר est plus énergique que יִשָּׁמֵר) les coutumes de la dynastie israélite d'Omri et de la maison d'Achab qui était apparentée à la famille royale de Juda (II Rois, VIII, 27).

ותלכו, vous tous, nobles et bourgeois ; lire אתכם pour אתך ; de même עמים pour עמי (Sept.).

VII, 13. Désolation du pays pour ce qui concerne (על = על אדות) ses habitants, c'est-à-dire : « elle restera vide d'habitants ».

CHAPITRE VII

Plaintes sur les vices du siècle. — Disparition des hommes vertueux. — Embûches et haines fratricides. — Corruption des grands et des juges. — Le bien même tourne au mal. — Dissensions dans l'intérieur des familles. — Confiance du prophète en Yahwé — Il espère pouvoir sortir victorieux de ces épreuves, à la confusion de ses ennemis. — Prévisions de la restauration finale d'Israël. — Prières à Yahwé pour le salut du peuple. — Réponse favorable. — Humiliation des ennemis. — La générosité de Yahwé envers les pécheurs. — Sa fidélité aux promesses faites aux ancêtres d'Israël.

1. Malheur à moi, car je me trouve dans la saison où l'on a déjà fait la récolte des fruits d'été, le dernier grappillage de la vendange; je ne découvre plus une seule grappe à manger; mon âme désire une primeur!

2. L'homme vertueux a disparu du monde; il n'y a plus de personne équitable parmi les hommes; ils sont tous à l'affût du sang; ils tendent des pièges l'un à l'autre.

3. Ils se tournent vers le mal pour se donner du bon temps; le juge décide selon le prix; le riche proclame lui-même les iniquités dont il est coutumier, et (néanmoins les juges) l'absolvent.

4. Le meilleur d'entre eux ressemble à l'épine, le plus équitable est une haie de ronces. Amène le jour de ta colère et de ton assignation, que leur confusion ait lieu à présent!

5. N'ajoutez pas foi à l'ami, n'ayez pas confiance dans le confident, veille sur les portes de ta bouche devant celle qui est couchée dans ton sein!

6. Car le fils insulte le père, la fille se soulève contre sa mère, la bru contre sa belle-mère, les ennemis du patron sont les gens de sa maison.

7. Quant à moi, je dirige mes regards vers Yahwé, j'espère dans le Dieu de mon salut. Que mon Dieu m'exauce!

***

8. Ne te réjouis pas, ô mon ennemie, à cause de moi; car si je suis tombé, je me suis relevé; si je séjourne dans les ténèbres, Yahwé est ma lumière.

9. Je porte la colère de Yahwé parce que j'ai péché contre lui, (je la porterai) jusqu'à ce qu'il se charge de mon procès et me fasse rendre justice. Il me fera sortir à la lumière; j'éprouverai l'effet de sa bienveillance à mon égard.

10. Mon ennemie le verra et elle sera couverte de honte, (elle) qui me dit : Où est Yahwé, ton Dieu? Mes yeux verront sa chute; elle deviendra bientôt un objet vil qu'on foule, pareille à la boue des rues.

***

11. Un jour est destiné à la reconstruction de tes haies; ce jour-là, la coutume (idolâtrique) sera éloignée.

12. Ce jour-là, on amènera tes (enfants) dispersés depuis Assur et les villes d'Égypte, et depuis l'Égypte jusqu'à l'Euphrate, d'une mer à l'autre, d'une montagne à l'autre.

***

14. Conduis (ô Yahwé!) tes agneaux avec ta houlette, les agneaux de ton héritage! Que ceux qui restent dans l'isolement paissent dans le Carmel; qu'ils broutent (dans) Basan et Galaad comme (dans) les temps anciens!

15. Comme aux jours de ta sortie d'Égypte, montre-leur des prodiges!

16. En les voyant, les peuples (ennemis) auront honte de toute leur force; ils mettront la main sur leur bouche, leurs oreilles s'assourdiront.

17. Ils lécheront la poussière comme le serpent, comme les reptiles de la terre; ils sortiront en tremblant de leurs citadelles, seront saisis de peur devant Yahwé, notre Dieu, et le craindront.

18. Y a-t-il comme toi un dieu qui pardonne les péchés et passe avec indulgence les crimes pour le petit (reste) de son héritage? Il ne conserve pas longtemps sa colère, car il aime la générosité.

19. Tu auras de nouveau pitié de nous, tu dompteras nos méfaits et tu jetteras à la mer tous nos péchés.

20. Tu (nous) accorderas le mérite de la fidélité (promise) à Abraham, la grâce (promise) à Jacob, (ainsi) que tu l'as juré à nos ancêtres dans les jours anciens!

COMMENTAIRE

Introduction. Pour faire comprendre quel énorme degré avait atteint l'état de corruption à Jérusalem, le prophète se présente sous l'image d'un homme qui se rend à la campagne pour avoir le plaisir de manger des raisins et de goûter à une primeur dont il a grande envie. Par malheur, la saison de la cueillette et de la vendange était déjà à son dernier stage : il ne trouve plus ni une grappe de raisin dans les vignes, ni un fruit dans les arbres; tout est maintenant dépouillé de ce qui faisait naguère sa parure. Il exhale sa peine en se lamentant d'être venu à une saison aussi tardive.

בְּאָסְפֵי (pl. de אֹסֶף, « ramassage, cueillette ») et בְּעֹלְלֹת (lire dans les deux mots בְּ au lieu de כְּ) doivent être pris au sens temporel, comme בעת אספי et בעת עללת. — קַיִץ désigne ici le produit de l'été (Jérémie, XL, 10).

L'ensemble de ce premier groupe (1-7) a cependant pour but principal d'insister sur la confiance du prophète dans la justice de Yahwé contre ses ennemis qui l'ont abattu et réduit au dernier état de misère. Il n'a rien à espérer de la part des hommes : les bons, les équitables ont disparu du monde et l'ordre social est tout à fait bouleversé; les liens de famille même se dissolvent par suite de la disparition du respect dû aux supérieurs. Michée reconnaît que ces épreuves sont la conséquence de ses péchés et en fait l'aveu solennel; il prévoit que Yahwé prendra sa cause en main et lui fera voir la vengeance sur ses ennemis qui ne cessaient de tourner en dérision sa confiance en Dieu.

1. On a vu ci-dessus que ce verset présente fort peu de difficultés, mais, par une malechance surprenante, il a été méconnu par les exégètes à ma connaissance, et cette erreur leur a rendu imperceptible la connexion avec le verset suivant, voire l'objet réel du groupe entier. Étonnants les Septante : « Malheur à moi, car je suis devenu comme celui qui ramasse du jonc (συναγων καλάμην, כְּאֹסֵף

סוּף pour כְּאָסְפֵי) dans la moisson (ἐν ἀμητῷ = בַּקָּצִיר pour קַיִץ) et comme des grappilles dans la vendange (ἐν τρυγητῷ = בַּבָּצִיר pour בָּצִיר), il ne reste plus de grappes pour manger les primeurs (οὐχ ὑπάρχοντος βοτρύος τοῦ φαγεῖν προτόγονα = לאכל בִּכּוּרֹת) ». Les deux derniers mots sont traduits : Malheur à moi, âme (Οἰμοὶ ψυχή = אויה נפשי pour אִוְתָה נ׳) et rattachés au verset 2 au moyen de la particule « car » (ὅτι). La Vulgate formule : « Væ mihi quia factus sum sicut qui collegit in autumno (קיץ!) racemos vindimiæ! » (= בקיץ עללת בציר); le reste comme l'hébreu. Plus lisse Luther : « Hélas! il m'arrive comme à quelqu'un qui grappille dans la vigne où l'on ne trouve pas de raisins pour manger, et voulait quand même avoir des meilleurs fruits (*Ach, es gehet mir wie einem, der im Weinberge nachlieset, da man keine Trauben findet zu essen, und wollte doch gerne der besten Früchte haben*), mais c'est une paraphrase où les expressions littérales sont entièrement sacrifiées. Les critiques modernes emboîtent le pas aux aggadistes talmudiques dont le refrain perpétuel est la formule magique אמרה כנסת ישראל לפני הק׳ ב׳ ה׳ רבונו של עולם וגו׳, « La communauté d'Israël dit devant le Saint, béni soit-il : Maître du monde, etc. ». Ces savants, de même, avides de refuser toute participation personnelle à l'élan de la piété juive postexilique dont notre péricope serait un spécimen d'après eux, attribuent ces paroles à la collectivité juive résumée sous le nom de Sion. Nous y reviendrons plus bas. Cependant le sens littéral reste en souffrance, car il nous est impossible de voir autre chose qu'un sommaire aplati dans une version comme celle-ci : « Malheur à moi, je suis comme un jardin fruitier saccagé, comme une vigne dépouillée ; il n'y a aucune grappe pour manger, aucune figue que mon âme désire (*Weh mir, ich bin wie ein geplünderter Obstgarten, wie ein abgelesener Weinberg keine Traube da zu essen keine Feige nach der meine Seele verlangt*) ». Ce serait superbe si קַיִץ signifiait « jardin fruitier pillé » et עללת בציר « vigne dont la cueillette est terminée »; mais cela n'étant pas le cas, l'objection est

d'autant plus sérieuse que par surcroît בִּכּוּרָה, loin de désigner la figue mûre en général, s'applique surtout au fruit mûr avant les autres, au fruit précoce, répondant ainsi à « primeur », conformément à la claire définition כְּבִכּוּרָה בְטֶרֶם קָיִץ (Isaïe, XXVIII, 4). La nécessité de frayer une nouvelle voie ne peut donc pas être méconnue; nous nous y sommes essayé plus haut.

2. Explication de la métaphore. La primeur vainement cherchée est l'homme sincèrement attaché à Dieu (חסיד) et équitable envers tout le monde (יָשָׁר). Il n'en reste plus un seul spécimen parmi les hommes (באדם), tous ne pensent qu'à verser le sang de leur semblable et à le prendre (יצודו) dans un piège (בְּחֶרֶם = חֶרֶם); cf. Habacuc (I, 15-17).

3. על הרע כַּפַּיִם להיטיב n'a aucun sens admissible. La version des Septante : « Pour le mal ils préparent leurs mains » (ἐπὶ τὸ κακὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἑτοιμάζουσιν) donne à להיטיב une signification qu'il n'a pas. Avec la Vulgate : « malum manuum suarum dicunt bonum », on pèche contre la grammaire, pendant que Luther y trouve le sens général : « et ils pensent bien faire quand ils font le mal » (*und meinen sie thun wohl daran wenn sie Böses thun*). De nos jours on considère להיטיב comme la corruption d'un verbe à la troisième personne du pluriel dont l'objet serait כפיהם (pour כפים) : « Ils exercent leurs mains pour le mal » (*Aufs Böse üben sie ihre Hände ein*, W.). Je propose de lire פָּנִים au lieu de כפים et de sous-entendre להם après להיטיב : « Ils se tournent vers le mal pour se faire du bien », c'est-à-dire : « pour se donner du bon temps ». Osée, IV, 8, reproche aux prêtres d'attendre avec impatience les sacrifices de péché qui leur livrent d'amples prébendes (אל עונם ישאו נפשם); Michée fait le même reproche aux administrateurs de la justice qui mènent une vie de plaisirs avec les dons corrupteurs qu'ils exigent pour prononcer une sentence favorable. Le verbe פנה avec על pour אל se retrouve encore dans Genèse, XXIV, 49.

Après וְהַשֹּׁפֵט, restituer le participe שֹׁפֵט, omis par mé-

garde comme tautologie. Sauf le dernier, tous les verbes de ce verset sont des participes actifs: פֹּנִים, שֹׁפֵט, שׁוֹאֵל, דֹּבֵר. L'objet sous-entendu de שואל est מַתָּן, « don, cadeau »; cf. Proverbes, XXI, 14.

Le riche (גדול; cf. Job, I, 3) proclame (דֹּבֵר) lui-même (הוא) devant les juges son méfait (הַוַּת נַפְשׁוֹ), naturellement pour s'en vanter (cf. Isaïe, III, 9; Psaumes, LII, 9), et malgré cet impudent aveu, ils (les chefs et les juges) le déclarent innocent et juste (lire וְיַצְדִּיקוּהָ pour l'inintelligible וַיְעַבְּרוּהָ)! Ainsi me semble disparaître toute l'obscurité qui couvrait ce verset jusqu'à ce jour. Inutile de rentrer dans le détail des tentatives antérieures.

4. La première phrase ne donne lieu qu'à une légère modification de יָשָׁר מִמְּסוּכָה en יְשָׁרָם מְסוּכָה : « Le meilleur d'entre eux ressemble à l'épine (טוֹבָם כְּחֶדֶק), le plus équitable d'entre eux est une haie de ronces », c'est-à-dire : toujours prêts à nuire à ceux qui s'approchent d'eux. La répétition du comparatif כ n'est pas absolument nécessaire dans le second membre parallèle ; il pouvait même manquer dans le premier. La tournure « *aus der Dornhecke* » (מחדק) et « *aus dem Gestrüpp* » (W.) sort du style prophétique et frise le style évangélique (Matthieu, V, 37).

La seconde phrase présente une difficulté dans la manière de comprendre יוֹם מְצַפֶּיךָ. Les Septante et la Vulgate rendent par « jour de ton inspection » (dies speculationis tuæ) ; Luther : « le jour de tes prédicateurs » (*deiner Prediger*); les modernes, plus exactement : « de tes gardes » (*deiner Wächter*, W.), c'est-à-dire les prophètes qui ont prédit la venue de ce jour de rétribution. Il semble pourtant que l'on aurait plutôt יום יהוה (Amos, V, 18, *passim*). De plus, l'explication immédiate de יום מצפיך par פקדתך produit une sensible incohérence, et si, pour l'éviter, on ajoute יום (W.), on se heurte à la forme féminine באה. On obtient une liaison plus satisfaisante si au lieu de יום מצפיך פקדתך באה on lit : י׳ מ׳ [יום] פ׳ [הַ]בְּאָה.

C'est Michée qui prononce cette demande : « Fais venir le jour (qu'attendent) ceux dont le regard est dirigé vers toi (mot à mot : « tes regardants »), [le jour de] ta visite; alors (עתה = אז) aura lieu (litt. « sera ») leur confusion », ou peut-être mieux : « qu'en ce moment (עתה) ait lieu leur confusion ». מבוכה revient Isaïe, XXII, 5. On se demande même si la leçon primitive n'était pas plutôt מְבוּסָה, « écrasement », terme qui se trouve précisément associé à מבוכה dans le passage précité.

5. La division a pénétré jusque dans les relations étroites : on ne peut plus avoir confiance dans l'ami intime (רֵעַ); l'épouse doit se méfier de l'époux (אַלּוּף, Jérémie, III, 4); devant l'épouse qui repose dans son sein, l'époux doit fermer la bouche de peur qu'elle ne le trahisse en divulguant ses secrets.

6. Tout respect a disparu même entre proches parents, et ceux qui méritent d'être honorés sont les victimes de ceux qui leur doivent du respect et de la reconnaissance : le fils insulte (מְנַבֵּל, « traite avec mépris », Deutéronome, XXXIII, 15) son père; la fille se soulève contre (קמה ב) sa mère, la bru contre sa belle-mère, qui doit être traitée avec respect comme la mère de son mari. Enfin, les gens de la maison sont les pires ennemis du chef de la famille. L'anarchie règne partout et à un degré extrême.

7. Au milieu de ce bouleversement de toutes les bases sociales et morales, le prophète a imperturbablement le regard tourné vers Yahwé, qu'il sait être le dieu de son salut, et n'a que ce seul désir de voir sa prière bientôt exaucée.

8. Réconforté par la certitude d'obtenir le secours de Yahwé, Michée s'adresse à l'ensemble de ses adversaires qu'il représente sous la figure d'une femme acharnée à le faire souffrir et se réjouissant de son malheur. L'opinion populaire admet que la femme vindicative est beaucoup plus cruelle que l'homme. — אֹיַבְתִּי לִי, double indication d'appartenance; plus tard on eût dit איבתי שלי; cf. כרמי שלי (Cantiques, I, 6; VIII, 12). Il est cependant plus vraisemblable que לי forme le complément indirect de תשמחי et exprime la joie maligne de voir souffrir l'ennemi (cf. Obadia, I, 12; Isaïe, XIV, 8). Je traduis

donc : « Ne te réjouis pas, ô mon ennemie! à cause de moi » : je n'ai éprouvé qu'une chute momentanée, et au milieu des ténèbres qui m'entouraient, j'ai été illuminé par la lumière superterrestre de Yahwé. Image profonde et de toute beauté.

9-10. Michée attribue la colère de Yahwé contre lui à une cause morale : quoique prophète, il est accessible au péché aussi bien que les autres. C'est là le grand principe du monothéisme : il n'y a pas d'homme moralement infaillible. A la fin de l'expiation, dont la durée est limitée par l'apparition du repentir, Yahwé deviendra lui-même son avocat (יריב ריבי), et, après avoir revu l'affaire (עשה משפטי), il le retirera de la détresse (יוציאני לאור) et le comblera de faveurs (אראה בצדקתו). Alors les ennemis du juste sont couverts de honte. Eux, qui lui disaient ironiquement : « Où est donc Yahwé, ton dieu? Qu'il vienne à ton aide! » deviendront l'objet d'une chute irrémédiable, à la satisfaction de leur anciennne victime.

Il va sans dire que la personne de Michée figure symboliquement l'ensemble et chacun des fidèles sincères de Yahwé selon la conception prophétique, en un mot, le vrai Israël. Ce caractère collectif des victimes fait la nécessité de la revanche : un individu peut pardonner même à son meurtrier, une collectivité ne peut le faire sans détruire le principe de la justice jusqu'à sa base, et rendre impossible la constitution d'une société active et civilisée.

11-20. Groupe final. Il est destiné à mettre en relief les prévisions consolantes des versets 9-10. Il ne suffit pas de les donner sous une image rapide et apparaissant dans une pénombre indécise; un peuple a besoin d'une promesse plus expressive, de traits plus relevés. Michée réalise ce but d'une manière supérieure. Sa conclusion se sectionne en trois petits groupes : retour des captifs, réoccupation du territoire et abaissement des ennemis d'Israël. Les deux derniers sujets revêtent la forme de prière dont on a un court début au verset 7. L'ensemble se termine par une prière pénitentielle, où il est fait appel à la relation de Yahwé avec les ancêtres de la nation.

11. Explication nette de 9 *b* : un jour est destiné à reconstruire tes haies (lire גְּדֵרֶיךָ pour גְּדֵרַיִךְ) démolies par l'ennemi.

Le suffixe se rapporte à l'ensemble d'Israël envisagé comme un troupeau d'agneaux dont le parc a besoin d'être réparé (cf. Ézéchiel, XIII, 5), et il ne s'agit nullement des murs de Jérusalem (contre W.). — Ce jour-là (יום ההוא, sans article au verset suivant) s'éloignera = disparaîtra la loi idolâtrique dont il a été question VI, 6, sous l'épithète de חֻקּוֹת עָמְרִי, « lois d'Omri », et spécialisée dans V, 11-13.

19. Le verbe יבוא, « viendra, arrivera » exige un sujet qui, la suite le dit, vient de divers pays Il faut donc sous-entendre הָאֹבְדִים, « les errants », ou הנדחים, « les rejetés », comme dans Isaïe, XXVIII, 13, et cela d'autant plus que l'Assyrie et l'Égypte (מָצוֹר = מצרים) sont associées dans les deux passages.

נהר, « l'Euphrate ». — L'expression « d'une mer à l'autre » (ים מים) et « d'une montagne à l'autre » (והר ההר, mieux : והר מֵהָר) reste volontairement dans le vague, afin de pouvoir les englober toutes.

14. Le prophète souhaite que Yahwé seul dirige son peuple comme le berger son troupeau, avec sa houlette, sans leur faire de mal. Il désire qu'Israël, qui vit isolé des nations environnantes (שׁכְנִי לְבָדָד ; cf. Nombres, XXIII, 9), paisse (יִרְעָ pour יַעַר) aussi bien au milieu du pays du Carmel (« verdure », qui est le nom poétique de la Palestine cis-jordanique (Jérémie, II, 7), que dans Basan et Galaad, les gros pâturages de la Palestine trans-jordanique, comme c'était le cas dans les anciens temps. — La leçon massorétique יַעַר trouble l'harmonie de la phrase. M. Wellhausen traduit : « qui, isolés, habitent la contrée sauvage au milieu du pays productif » (*die da einsam die Wildnis bewohnen inmitten des Fruchtlandes*), ce qui signifierait : « qui demeurent *actuellement* isolés dans la contrée sauvage, bien qu'ils soient entourés de jardins fruitiers qui ne leur sont pas accessibles » (*die gegenwärtig einsam in der Wildnis wohnen obwohl umgeben von Fruchtgärten, die ihnen aber nicht zugänglich sind*). Ni le sens de שכן לבדד ni le haut élan

patriotique qui distingue ce verset ne sont pris en considération dans cette exégèse instinctivement aplatissante !

15. Yahwé est prié de renouveler les prodiges (lire הַרְאֵנוּ, « fais-nous voir », pour אַרְאֶנּוּ) qu'il a faits aux jours de la sortie d'Égypte comme le passage de la mer Rouge et l'entretien du peuple dans le désert. A ce moment, Yahwé marchait à la tête du camp d'Israël (Exode, XIII, 21).

16. A la vue de ces miracles, les peuples auront honte de se vanter de leur force, quelque grande qu'elle soit, au point qu'ils n'oseront ni en parler, ni en entendre le récit.

17. Alors ils se prosterneront jusqu'à lécher la poussière comme le serpent et les reptiles (זחלי ארץ). Puis ils sortiront en tremblant de leurs citadelles (ממסגרותיהם), et, saisis de la crainte de Yahwé, ils se mettront à l'adorer (ויראו ממך), à l'instar d'Israël. L'entrée de tous les peuples dans le giron du monothéisme forme ici de nouveau le but suprême attendu par le prophète ; cf. IV, 1-3.

18-20. Prière finale. Cette période heureuse est retardée à cause de la trop longue durée de l'expiation imposée à Israël ; Michée, déplorant cette longueur, intervient pour l'abréger. Il invoque le pardon et l'indulgence exemplaires de Yahwé pour le reste de son peuple qu'il réclame sien, malgré ses défauts. Qu'il daigne donc lui renouveler sa piété, faire disparaître tout vestige de ses péchés et réaliser ainsi le pacte juré aux anciens patriarches.

החזיק intransitif, « être fort » ; peut-être mieux יחזיק ou יחזק.

יכבש, « il domptera, assujettira » (Genèse, I, 28) nos iniquités, de manière qu'elles ne puissent pas témoigner contre nous. Les verbes suivants sont à la deuxième personne. — חטאתם pour חטאתינו.

תתן, suppléer לנו. — חסד לאברהם et אמת ליעקב sont des compositions d'état construit renforcé par ל. En prose on dirait תתן לנו האמת והחסד אשר נתת לי' ולא'.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Les Prétendus Emprunts cosmogoniques dans la Bible.

(*Suite.*)

LES SEPT PLANÈTES

On a pu se convaincre par ce qui précède combien insignifiants sont les rapprochements essayés entre les plus importantes notions cosmogoniques juives et babyloniennes. Le seul point qui leur est commun réside dans le nombre sept, qui domine des deux côtés avec la même intensité. Il s'agit maintenant de démontrer que ce nombre n'a réellement pas l'origine astrale, et par conséquent divine, dont la copie terrestre aurait trouvé son expression architecturale et foncièrement populaire dans les sept étages des grands temples babyloniens. Nous verrons ci-après que le promoteur même du système que nous examinons se rend bien compte de l'impossibilité de trouver à ce propos le moindre appui dans le cycle des mythes astronomiques babyloniens. Nous n'avons qu'à lui donner la parole[1].

L'entrée en matière débute par une déclaration de principes immuables qui semblerait supposer une conviction entière et inébranlable :

« La coordonnance, en soi pas si entièrement proche (*für sich nicht so durchaus naheliegend*) du soleil, de la lune et des cinq planètes connues des anciens, en une unité, en une septaine, est particulièrement caractéristique du penser religieux et cosmologique des Babyloniens. A cause de cela, ce culte des sept planètes, partout où il se trouve en dehors du babylonien sur le terrain de l'antiquité orientale et au delà, nous pouvons, en toute confiance (*zuversichtlich*), le ramener à la Babylonie comme source native (*Ausgangsquelle*). »

Mais cette belle confiance communicative ne tarde pas à être singulièrement battue en brèche dans les remarques qui suivent et dont voici la substance :

« Il faut noter que la réunion de divinités au nombre de sept se constate encore dans les sept démons ou igigi, et sur-

1. KAT, 3, p. 620-626.

tout dans les sept dieux ou dieu-sept qu'on place avec Nergal à l'entrée des portes des maisons comme gardiens contre les démons, et qui représentent le groupe des pléiades, perceptible à tout le monde, tandis que le groupement des sept planètes en une unité repose sur la réflexion. D'ailleurs, ni dans les textes liturgiques ni dans les représentations figurées, on ne constate l'unification des divinités planétaires en un groupe de sept entités. Malgré cela, vu les paroles connues de Diodore, II, 30, où, il est vrai, les cinq planètes proprement dites sont séparées du soleil et de la lune, et vu encore le groupement (*Zusammenfassung*) encore constatable (*immerhin nachweisbare Zusammenfassung*) des sept planètes dans les textes astronomiques astrologiques, où elles jouent un rôle considérable, on ne peut pas douter que le culte des planètes n'ait été déjà très développé dans l'ancien temps. »

Ce résumé des notes réapparaît immédiatement dans le texte, ainsi libellé :

« De ce qui précède, il ressort encore que la signification, fort relevée aussi dans le culte, du nombre sept, ne doit pas être ramenée sans façon (*ohne Weiteres*) et dans chaque cas au culte planétaire. Le fait que (*Dass*) le nombre sept comme nombre sacré (*als heilige Zahl*) a ses racines en Babylonie demeure malgré cela établi (*bleibt aber trotz dem bestehen*). »

On s'attendait à une conclusion plus conforme à la nature flottante des causes diverses qu'on ne peut nier. L'absence en Babylonie d'un groupe formé de sept divinités cultuelles (dieux ou planètes), confirmée par surcroît par le témoignage de Diodore, ôte toute vraisemblance au caractère *sacré*, c'est-à-dire astral, du nombre sept, quand même il aurait acquis son importance extraordinaire en Babylonie avant de pénétrer dans les autres pays.

La faiblesse de la conclusion nous donnerait le droit de faire abstraction des rapprochements tentés avec les prétendues traces relevées spécialement dans le judaïsme postérieur et dans le Nouveau Testament. Mais le procédé autoritaire nous répugne ; soumettons-nous donc à la revue des détails qui peuvent intéresser quelques lecteurs.

a) LÉGENDES

1) « Connexion (douteuse) des six enfants de Léa et leur sœur Dina avec les sept divinités planétaires, six mâles et une femelle. » Simple non-sens! Et que fait-on des enfants de Rachel, des deux serves et de l'époux de ces femmes?

2) « Avec plus de certitude, les 6 + 1 hommes (anges) dans la vision d'Ézéchiel, IX, remontent aux sept planètes. » Superbe vision; un dieu planétaire transformé en scribe imprimant un signe de vie au front des justes, et six autres (même la douce Vénus!) qui cognent et massacrent dru tous ceux parmi les non marqués qu'ils rencontrent. Une pareille besogne est plutôt du ressort des démons (Exode, XII, 13-23; Ps., LXXVIII, 49-51).

3) « Incontestable (*ohne Frage*) est l'identité des sept archanges du judaïsme tardif et du christianisme naissant. » Cependant les sept archanges du livre d'Hénoch, XX, ont des fonctions incompatibles avec les planètes, lesquelles ne sont même pas mentionnées dans ce livre. De même, les sept génies devant le trône divin (I, 4), identiques aux sept anges qui se tiennent devant Dieu (VIII, 2), sont empruntés aux sept conseillers royaux (Esdras, VII, 14) et n'ont rien de commun ni avec les planètes babyloniennes, ni avec les sept amshaspands perses.

b) COPIES CULTUELLES DES SEPT PLANÈTES

1) « Le chandelier à sept bras ou branches du second temple (Exode, XXV, 31-38), symbole des sept planètes selon Philon et Josèphe. » L'autorité de ces allégoristes inconsidérés pèse peu dans la balance. Ce symbolisme s'évanouit d'ailleurs devant la considération que le chandelier est fait d'une seule pièce et d'un seul métal, d'or, tandis que les planètes forment des unités disparates et représentent sept métaux très différents. En faisant bon marché de traits aussi caractéristiques, on trouve tout dans tout, et on entre dans la voie des pures divagations. Chose piquante, on invoque encore Philon dans le but de prouver que le chandelier suppose un ordre planétaire qui place le soleil au centre!

2) « Le chandelier également d'or massif dans la vision de Zacharie, IV, 2-3. » La description est obscure et le texte visiblement corrompu Mais le système ne connaît pas d'obstacle, et comme il est question au verset 10 de sept *yeux* de Yahwé qui parcourent la terre entière, on s'empresse d'y voir les sept planètes. Il est cependant plus naturel de penser à sept messagers ou anges envoyés par Yahwé pour s'informer sur l'état de divers pays et pour y mettre de l'ordre[1]! Cette mission rentre bien plus certainement dans le cadre des autres visions (V, 1-11 ; VI, 1-8) que la remarque aussi banale qu'abrupte : « les planètes parcourent la terre ».

3) « Le chandelier du temple salomonien (I Rois, VII, 49). » Le nombre des bras ou branches n'y est pas donné, évidemment parce que le nombre sept était connu par la description du passage précité de l'Exode, lequel n'est pas aussi sûrement postexilique que certains critiques le pensent. Mais, en laissant cette question de côté, avant d'établir une connexion avec le culte babylonien des planètes, il aurait été logique de prouver l'existence du chandelier symbolique dans les temples de la Babylonie même. On n'y a pas songé, mais du moins devait-on expliquer comment on a pu placer cinq chandeliers de chaque côté de la porte du *debîr* ou saint des saints? Y a-t-il donc soixante-dix planètes dans le ciel babylonien?

4) « Une série de sept objets dans l'Apocalypse de saint Jean : sept chandeliers d'or, au milieu desquels se tient le Christ ; les sept étoiles qu'il tient dans la main, les sept anges qui représentent les sept communautés, les sept flambeaux qui se tiennent devant le trône de Dieu, etc., images empruntées à l'Ancien Testament et à peine retouchées, ne forment pas une catégorie à part et n'exigent pas de nouveaux commentaires. »

Mais si, dans leur essence, ces exemples ne contiennent pas la moindre idée astrale, la fréquence si extraordinaire du nombre sept dans l'usage, chez les Babyloniens et chez les Israélites, a besoin d'être expliquée. Je crois y parvenir au moyen d'une considération très terre à terre. Les individus les plus ignorants sont capables de distinguer que l'espace se compose de

1. On sait que, chez les Perses, les confidents du monarque étaient désignés par « *yeux* et *oreilles* du roi ».

sept points différents : quatre dans le sens horizontal : orient, occident, nord et sud, et trois dans le sens vertical : le haut, le bas et le plus bas, en d'autres termes : ciel, terre, abîme souterrain. A telle enseigne, le nombre sept symbolise une grande unité comprenant l'univers avec tous les éléments de vie et de force qui y sont concentrés. L'importance sans égale du nombre sept vient de cette aperception primitive et nullement d'une réflexion savante ou religieuse. Ce n'est pas un nombre saint, mais un nombre parfait et universel. Il exprime la limite naturelle de l'existence, le superlatif du positif, le nombre rond par excellence : la femme sage taille elle-même les sept piliers de sa maison (Proverbes, IX, 1) ; la femme stérile, si Yahwé le veut, donne le jour à sept enfants (I Samuel, II, 5) ; les ennemis d'Israël, battus, s'enfuiront par sept chemins (Deutéronome, XXVIII, 7) ; une bonne bru vaut mieux que sept enfants (Ruth, IV, 15) ; l'Euphrate se sectionnera en sept ruisseaux (Isaïe, XI, 15), etc., etc., exemples qui repoussent au loin toute arrière-pensée, toute réminiscence consciente ou intuitive de théories astrologiques primordiales. On a vu plus haut que ces théories sont au contraire les produits successifs de divers âges d'une civilisation matérielle très avancée. Il n'est pas même trop hasardé de supposer que les divergences remarquées dans l'ordre des planètes chez les Babyloniens viennent du désaccord qui régnait dans les collèges astronomiques de l'époque, laquelle est sans doute assez rapprochée de nous. L'antiquité exagérée dont les auteurs du système discuté la gratifient a pour but de pouvoir faire remonter à la période préhistorique l'existence du peuple sumérien, auquel ils attribuent l'invention de toute la science babylonienne. Ce cauchemar éliminé, le simple bon sens nous avertit qu'aucune science n'a vu le jour tout d'un coup par une sorte de révélation immuable, mais qu'elle a derrière elle une série d'essais et de développement plus au moins successif. Toutes ces raisons permettent de penser que le prestige du nombre sept dans les locutions populaires, et, à plus forte raison, dans les usages sacrificiels et liturgiques, devance hautement les plus anciennes tentatives de scruter le ciel et d'en dresser le registre cadastral dans l'intérêt de la science.

LE ZODIAQUE[1]

L'erreur fondamentale qui assigne une origine astrologique au nombre sept poursuit ses dévastations à propos du nombre douze qui est également d'un usage typique, aussi bien en Babylonie qu'en Palestine, quoiqu'en proportions moins vaste que le premier nombre. On prétend y voir la trace, parfois même le souvenir du culte des douze signes du zodiaque. Résumons l'exposé de M. Zimmern :

« L'existence du zodiaque complet chez les Babyloniens est à l'abri de tout doute. Les signes zodiacaux se constatent déjà sur les pierres frontières ou bornes du second millénaire avant notre ère. Étant donné que sur ces bornes, et aussi par ailleurs, ces signes sont mis en rapport avec les divinités des planètes, il en résulte que le culte des douze signes du zodiaque était fréquent en Babylonie. Ce culte y a prêté une haute signification au nombre douze. Toutefois, ce ne sont pas les douze divinités du zodiaque qui formaient le point de départ de cette importance, mais les douze phases de la lune au cours d'une année solaire. Le prestige du nombre douze chez les Babyloniens se manifeste notamment dans la tendance des inscriptions d'Assurbanipal à arrondir le panthéon des divinités supérieures juste à douze. Ajoutez la mise de douze pains devant la divinité dans le culte sacrificiel ; la désignation de juste douze pierres précieuses thérapeutiques ; la mention de douze images divines en bronze dans le texte cultuel IV R., 23, n° I, colonne I, 6, et dans un contexte qui fait penser de près à des images de divinités astrales, spécialement de divinités zodiocales. »

La documentation précédente se tient visiblement sur une base trop conjecturale pour réclamer la confiance. Bien étrange semble la déduction inférée d'une *tendance* qu'on croit relever dans les textes d'Assurbanipal : si ce roi avait une préférence particulière pour les douze dieux qu'il nomme[2], personne ne

1. L. c., p. 126-135.

2. Visiblement en conformité avec les douze mois de l'année *solaire* astronomique, qui est fixe et immuable, tandis que les mois lunaires obéissaient à des calculs variables.

doit y chercher une autre raison. Chaque Assyro-Babylonien était libre de concentrer sa dévotion sur autant de divinités qu'il lui convenait et même sur une seule, si cela faisait son affaire. Les inscriptions babyloniennes nous offrent de nombreux exemples de ce genre, parmi lesquels je me contente de rappeler le dévot de Nébo, qui recommande de ne pas adorer d'autre dieu que son patron. Pour ce qui touche à la distribution des divinités des douze mois de l'année, un ordre fixe et systématique ne paraît y avoir jamais régné, témoin la liste III R., 53, n° 2 : Nisan, Nébo; Iyar, Ud-al-kud; Sivan, As-kar bâb ilâni; Tammuz, *Dapinu*; Ab, Makrû; Elul, Sag-me-gar; Tišri, Nibiru; Marheswan, Rabbu; Kislêw, Ul (= Kakkab) irši (étoile du trône); Tebet, *ul šarri* (étoile du roi); Šebat, ul gal (étoile du grand); Adar, ha-Ea (poisson d'Ea), liste dont les quatre dernières unités sont, sans aucun doute, des étoiles fixes et nullement des planètes.

Est-il permis d'asseoir une série de rapprochements sur des préliminaires aussi chancelants? On paraît croire que l'affirmation seule suffit : on distingue même une double irruption du culte zodiacal en Israël. A l'époque ancienne, nous dit-on, le schéma duodécimal apparaît dans le nombre d'enfants et de tribus, etc. : les douze enfants de Jacob, devenus les douze tribus d'Israël, les douze tribus d'Ismaël correspondantes, les douze fils de Nahor, les douze fils d'Ésaü, les douze fils et petits-fils de Cétura, les douze (d'après les Septante) fils de Yoqṭan. Malheureusement, en faisant la vérification je trouve, malgré Gunkel dont on se réclame, seize noms dans la descendance de Cétura (Genèse, xxv, 2-4) et treize noms dans la famille yoqtanide (*ibid.*, x, 26-29); là-dessus la version grecque est parfaitement d'accord avec le texte hébreu, seulement le nom אוזל y est mal transcrit Αιβηλ pour Αιζηλ. Dans le passage parallèle (I Chroniques, I, 20), le grec a perdu le nom de ירח, mais il a conservé אוזל sous la forme altérée Αιξιν; la somme totale treize est donc bien garantie et le rapprochement tenté devient matériellement impossible. Quant au nombre douze des enfants d'Ismaël et d'Ésaü, il est dû au désir du narrateur d'établir l'harmonie numérique entre les descendants des trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob-Israël.

Mais la réalité des douze tribus d'Israël est confirmée par la division duodécimale du sol palestinien depuis l'époque des juges. Veut-on sérieusement nous faire croire à l'influence de l'astrologie babylonienne sur la distribution du territoire et la constitution historique des tribus qui l'ont occupé?

Au sujet du prétendu regain de l'influence babylonienne sur le judaïsme de l'époque grecque, l'illusion s'accroche aux douze taxiarques ou anges des douze mois qui sont cités nominalement dans Hénoch, LXXXII. Or, dans le système de cet auteur, les douze chefs des mois sont subordonnés aux chefs des quatre saisons qui commandent pendant trois mois. Ceux-ci ont encore sous leurs ordres chacun un chiliarque représentant le quatre-vingt-onzième jour surnuméraire de la saison qui, à la fin des douze mois, constitue les quatre jours épagomènes afin de donner à l'année la durée de trois cent soixante jours, lesquels sont ainsi pourvus d'autant de chiliarques. Il faut donc qu'on nous prouve l'existence d'un système pareil ou seulement analogue en Babylonie, pour affirmer l'action renouvelée du babylonisme sur le judaïsme machabéen. En attendant, il sera plus simple de penser que le nombre douze des taxiarques vient du nombre effectif des mois et aucunement d'une conception astrologique, conception qui est absolument étrangère au livre d'Hénoch et non moins certainement au recueil évangélique, car, ainsi que nous l'avons montré plus haut, les nombres douze et soixante-dix, assignés respectivement aux premiers apôtres et aux seconds apôtres moins importants, sont empruntées à l'entourage de Moïse (Exode, XVI, 22; XXIV, 1, 9). Les idées astrologiques font également défaut chez Josèphe et dans les apocryphes judéo-chrétiens des deux premiers siècles de l'ère vulgaire. Elles s'infiltrent dans ce milieu à partir de cette époque, probablement par suite de l'extension prise alors par le culte éclectique de Mitra. Le babylonisme était déjà depuis longtemps tombé en poussière. Je ne comprends pas ce qu'on veut tirer de l'épithète עירין, « veilleurs », donnée aux anges gardiens : on peut parfaitement ignorer le zodiaque et ses signes, et savoir néanmoins que, pour tenir garde, il ne faut pas s'abandonner au sommeil. Plus étrange encore est l'interprétation qu'on donne du terme phénicien

Ζωφασαμιμ. Dans le passage cosmogonique de Philon de Byblos, צפי שמם ne signifie pas « gardiens du ciel » (*Himmelswächter*), c'est-à-dire des divinités célestes, mais « ceux qui regardent le ciel », trait caractéristique du genre humain qui s'intéresse à contempler le ciel, à la différence des animaux qui ont le regard constamment tourné vers la terre. Le passage dit littéralement : « Il y eut des êtres vivants privés de sentiment, d'où sortirent les êtres intelligents, et ils furent appelés *Zophasamin*, c'est-à-dire : contemplateurs du ciel (Ἦν δὲ τινα ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζωφασαμὶν, τουτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται). Selon ce système type du darwinisme moderne, ces êtres intelligents sont le produit d'une évolution inconsciente des êtres inférieurs dépourvus de toute faculté intellectuelle. Il s'agit d'êtres terrestres; la production des corps célestes est traitée à part dans le passage suivant, qui semble l'attribuer à l'activité de Mot. Du reste, le verbe צפה signifie « regarder, contempler ce qui est au loin », de là « avertir, prévenir de l'approche d'un danger »; il n'exprime jamais l'idée d'une activité incombant à un commandant ou à un conducteur.

Nonobstant l'énumération abondante de l'emploi du nombre douze dans les objets du culte israélite, la conception d'une sainteté astrale n'y est perceptible que pour ceux qui veulent absolument l'y voir. La première série offre des unités dont le nombre symbolise les douze tribus d'Israël; ce sont : les douze pierres de Galgal (Josué, IV, 2-8). J'ignore pourquoi on les déclare « saintes » (*heilige Steine*), et pourquoi on oublie les douze autres pierres mentionnées immédiatement après, pierres beaucoup plus sacrales sur lesquelles se tenaient les prêtres porteurs de l'arche sainte pendant le passage du Jourdain et montrées encore du temps du narrateur (*ibid.*, 9-11). L'allusion aux douze tribus y est du reste plusieurs fois indiquée (*ibid.*, 2, 4, 5, 8). Le cas est identique en ce qui concerne l'érection des douze *Maṣṣeboth* au Sinaï (Exode, XXIV, 4; remarque expresse); les douze sources et les soixante-dix palmiers à Elim (*ibid.*, XV, 27) figurent les douze chefs de tribus et les soixante-dix anciens; de même les douze pierres avec lesquelles le prophète Élie répare l'autel démoli de Yahwé (I Rois, XVIII).

Le symbole des douze tribus est formellement donné (*ibid.*, 31); l'autel même contenait beaucoup plus de douze pierres. Les versets 30 et 31 se complètent mutuellement (ויבנה, « il se reconstruit », comme souvent בן dans les inscriptions phéniciennes). Enfin, le même symbole revient dans les douze bœufs qui portent la mer d'airain (I R., VII, 25), les douze pains rangés sur la table du sanctuaire (Lévitique, XXIV, 5), les douze pierres précieuses dans le rational du grand prêtre qui contenait les oracles (Exode, XXVIII, 17-21; remarque expresse); l'exactitude de la remarque résulte de 9-12 où les douze noms des tribus sont gravés sur deux pierres précieuses de la même espèce (pierres *šoham*). On sait déjà que les douze (Septante) pierres du roi-dieu (non du vêtement du protoplaste!) de Tyr (Ézéchiel, XXVIII, 13) sont empruntées à l'Exode, XXVIII, 17 et suivants. Non moins certain est le trait que l'image de la femme revêtue de soleil (= entourée d'une auréole nimbée) ayant la lune sous ses pieds et coiffée d'une couronne de douze étoiles (Apocalypse, XII, 1) constitue une copie du rêve de Joseph : soleil (= Jacob), lune (= Rachel) et onze étoiles (= frères de Joseph, avec lui-même = 12), raconté Genèse, XXXVII, 9. Dans les deux il y a un groupe de quatorze astres, ce qui exclut toute allusion soit aux douze signes du zodiaque, soit aux douze mois de l'année.

Nous n'avons pas encore fini. Comme particulièrement clair (*als besonders klar*), on nous présente finalement la connexion ultérieure du culte zodiacal avec l'image de la nouvelle ou céleste Jérusalem, d'abord dans Ézéchiel, ensuite dans le judaïsme tardif. De même, nous dit-on, que cette image est au fond celle du ciel, de même chaque détail de la description correspond à une partie du ciel, ainsi les douze portes, déjà dans Ézéchiel, XLVIII, 30-35; le prophète a beau le rapporter aux douze tribus d'Israël et imposer à chaque porte un nom de tribu, les auteurs de la thèse en savent plus long que lui. Hénoch, LXXV, 4, suiv., et LXXII, 3, ne dit-il pas que chacun des douze groupes astrals du zodiaque a une porte à lui? Le motif est bien curieux : l'interprétation qu'Ézéchiel donne de l'image qu'il a créée doit disparaître devant le témoignage d'un conteur de plusieurs siècles plus tard, que le ciel dispose de douze

portes pour le service des astres. Le pire, c'est que dans les passages cités, il s'agit des douze portes du soleil et de la lune qui sont aussi utilisées par les étoiles en général et les autres entités du ciel pour paraître au firmament; il n'y a pas un seul mot, relativement aux signes zodiacaux, à part. Je ne trouve pas non plus mention spéciale des anges du zodiaque dans Hénoch, LXXXII. Ces passages devaient pourtant être mieux vérifiés avant de les citer. Les pierres précieuses alléguées dans Apocalypse, XXI, viennent d'Ézéchiel; voir plus haut.

A propos de quelques autres nombres, le système continue à patauger dans le même marais : « Selon toute vraisemblance (*aller Wahrscheinlichkeit nach*), les quatre chérubins (*kerub*) aux quatre figures : homme, lion, taureau, aigle, tournées vers les quatre régions du ciel, sont en connexion avec les quatre signes principaux du zodiaque et remontent donc foncièrement, eux aussi, sous cette forme, à des idées babyloniennes (*auf babylonischen Vorstellungen zurück*), bien qu'une conception toute adéquate n'ait pas encore été constatée jusqu'à présent en babylonien (*wenn sich ganz Entsprechendes bis jetzt auch noch nicht mit Sicherheit im Babylonischen nachweisen lässt*). »

« Noch nicht mit Sicherheit » nous plaît comme une crâne euphémie pour « gar nicht ». C'est la formule magique la plus efficace qui écarte d'avance tous les incommodes diablotins de méchante humeur qui s'appellent Doute, Hésitation, Scrupule, etc., et qui, semblables aux anciennes Érinnyes, poursuivent sans trêve ni repos les constructeurs de châteaux aériens décevants. Mais, à force de le voir user trop souvent, les lecteurs sont sur leurs gardes et reconnaissent le vide absolu du système tout entier. En effet, les quatre kerubîm d'Ézéchiel symbolisent les quatre régions de la terre, leurs quatre faces représentent distinctement les quatre espèces d'êtres intelligents qui l'habitent : hommes, animaux sauvages, animaux domestiques, oiseaux. L'image des quatre chevaux (Zacharie, VI), des quatre forgerons qui abattent les quatre cornes dispersatrices de la Judée, au lieu de venir certainement (*sicher*) de Babylonie, où on les cherche vainement (M. Z. l'avoue lui-même), n'ont d'autres types que les quatre points de l'espace

et n'ont rien à voir avec les quatre divinités planétaires : Mercure, Mars, Jupiter, Saturne, prétendument combinées avec les quatre points terminaux (*Eckspitze*) du ciel, combinaisons fantaisistes que les prophètes ignoraient tout autant que les Babyloniens eux-mêmes. L'abus de combinaisons faciles réside également dans la composition des vingt-quatre Dikastes extra-zodiacaux des Babyloniens, selon Diodore, avec les vingt-quatre Presbytères d'Apocalypse, IV, 4. Saint Jean a simplement emprunté le nombre des vieillards assis devant le trône du Christ aux vingt-quatre chefs de famille aronides établis par David (I Chroniques, XXIV) et n'a jamais pensé à l'astrologie babylonienne.

En clôturant notre examen, nous croyons opportun de consigner un fait qui nous a particulièrement frappé. Parmi les diviseurs de 60, le savant assyriologue a traité en détail les nombres 12, 5 et 4, toujours au point de vue des comparaisons avec les notions religieuses correspondantes des Babyloniens. Il n'a gardé le silence qu'à propos du nombre 3, qui aurait fourni une belle occasion de ramener la trinité chrétienne au type assyrien des trois dieux suprêmes Assur, Bêl et Éa, qui se fait jour dans le panthéon d'Assurbanipal. Ce rapprochement aurait eu l'avantage d'expliquer le rapport du baptême avec le don du Saint-Esprit, le représentant d'Éa, dieu des eaux; la nécessité pour le Christ, copie de Bêl-Marduk, dieu sauveur par excellence, de mourir et d'être enterré à Jérusalem, comme son type Marduk à Babylone, où l'on montrait le tombeau de Bélos. Assur, même avec sa rigidité enfermée et rébarbative, aurait fourni un sosie remarquable au vieux Père Éternel, qui, n'aimant pas sortir trop souvent de sa rude réclusion, a préféré confier, d'entente avec Éa, le gouvernement du monde aux mains de son fils Marduk (récit babylonien de la création = Matthieu, XXVIII, 18 et parallèles). Ces parallélismes auraient ajouté quelque appui au système préconisé qui n'en a pas trop. C'est regrettable ; l'occasion ne se présentera pas de si tôt.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Les Prétendus Mots « sumériens » empruntés en assyrien.

(*Suite.*)

---

31. « Dubsar, DVB-SAR + *tupšarru*, Tafelschreiber (scribe de tablette); dub, DVB, *duppu* + sar, ŠAR, *šaṭâru*, « écrire ». — Faux : ŠAR vient de שור, « tracer des lignes, former des rangées » (voir n° 90). Pour *tupšarru*, il faut encore tenir la question ouverte s'il ne répond pas réellement à l'arabe *tafsir* (r. פשר), « homme d'explication ». Cependant, la première dérivation paraît plus vraisemblable. L'hébreu טִפְסָר est emprunté à l'assyrien, avec modification de dentale.

33. « Durgar, KV-GAR. *durgarû*, Thron (trône); dur, KV *ašabu* (être assis) + gar, GAR, *šikittu*, Gestell (tréteau). » — Faux : le sémitique דור = ישב, « siéger, rester, demeurer »; gar, GAR, vient de *agarru*, « esclave loué pour un travail »; de là, « travailler et travail, œuvre, chose faite (*šikittu* pour *šikintu*); le complexe signifie donc « siège de travail, siège fabriqué ».

33. « Durmah, KV-MAH, *durmahu* (homme de), « sublime séjour, titre royal »; cf. ar. *dâr* ou *bâb el-ᶜâlia*, « sublime porte ».

34. « Edamu, edumu, È-TVR, *edamukku*, *edumukku* : E *bîtu*, Haus (maison + damu, dumu, TVR, *mâru*, Sohn (fils). » — Faux : E rappelle l'arabe *awi*, d'où *maawi*, « refuge, asile, demeure », et l'hébreu אִי, « île ». Pour *dumu*, *damu* et le suffixe assyrien *ku*, voyez n°s 23 et 14.

35. « Égal, È-GAL, *êkallu* = Pallast (palais); e È, *bîtu*, Haus (maison) + gal, GAL, *rabû*, gross (grand). » — Faux : *êkallu* s'écrit avec le signe *kal* et non pas avec *gal* = *rabû* ; 2° Le correspondant sémitique היכל à un ה initial qui, absent de la graphie cunéiforme, prouve indubitablement que les Assyro-Babyloniens l'ont emprunté aux Sémites de l'ouest; 3° *Haykâl*, analogue à l'araméen *haymân*, montre que le *yod* vient d'un א radical, האכל; 4° En éthiopien אכל signifie

contenir en abondance, à plénitude; *akal*, « gros objet, grandeur, grosseur, masse, etc. », de même en arabe, où *haykâl* désigne également un édifice massif, un gros cheval, etc. Il est probable que, comme d'autres termes architecturaux, *êkallu* provient du pays des Hatti, c'est-à-dire de la Syro-Phénicie.

36. « *Êkur*, È-KUR, *êkurru*, Heiligtum (sanctuaire) : È, Haus (maison) + kur, KUR, *šadu*, Berg (montagne). » — Faux : 1° KUR désigne à la fois « montagne », « vallée » et « pays » en général, ce qui lui assure le caractère idéographique; 2° Ce caractère est confirmé par ses autres significations : « orient » et « seigneur », qui sont propres au mot assyrien *šadû* (Del., Hand., 642 *b*-643 *a*). Le sens exact de *kurru* reste à trouver[1].

37. « Emesal, E-ME-SAL, *ummisallu*, Busspsalm (psaume de pénitence) : E-ME, *lišânu* (langue) + SAL ? » — Faux : 1° *Ummu*, « mère », généralement sémitique, ne saurait venir de E-ME; 2° SAL signifie ordinairement « serve, femme » (de *salatu*, même sens) et ne convient pas ici[2]. Probablement *ummisallu* ou plutôt *ummiṣallu* signifie simplement « mères » (· modèles) de prières »[3]; E-ME-SAL désigne en même temps le style idéographique particulier aux psaumes assyriens, qui diffère sur certains détails du style ordinaire. La fantaisie seule en a fait un dialecte néo-sumérien.

38. « Emetuk, E-ME-TUG, *emetukû*, Zungenmensch, Verleumder (homme de langue, calomniateur) : E-ME, *lišânu* (langue) + TUG, *išû*, « avoir ». — Faux : 1° « Homme de langue » pour « calomniateur » constitue un idiotisme également propre à l'hébreu : *'îš lâšon*, *baʿal lašon*, et n'a pas cet emploi en dehors du sémitique; 2° E-ME, phonème dérivé de *amû*, « parler », et signifiant primitivement « le parler », ne désigne la langue matérielle que par adaptation conventionnelle; 3° *Tuku* attend encore une explication définitive; il fait

1. Comparez cependant l'arabe *qaʿr* (קער), « creux, fosse, fond, contrée, pays ».

2. A moins que *salu* ne désigne l'idée générale de « service, culte ».

3. On peut aussi penser à la racine שאל, *saâlu*, « demander, prier ».

cependant penser au mišnaïtique הדק, אדק, « tenir fermement ». Le *t* assyrien répond souvent au *d* hébreu. Exemples : *abâtu*, *kabtu*, h. אבד, כבד.

39. « En, EN, *enu*, Herr (seigneur). » — Faux : Le sémitisme de ce vocable est garanti par les dérivés *entu*, « dame », et *enûtu*, « domination » ; cf. *anu*, « dieu », *antu*, « déesse », *anûtu*, « divinité » ; ces deux groupes ont en commun la racine ענו, répondant à l'arabe *ghanaya*, « être indépendant, pouvoir se passer des autres, satisfait, riche ».

40. Engur, ÍD, *engurru*, Ozean, Süsswasser (océan, eau douce) ; *ê*, « maison », + (*n*)*gur*, « mer ». — Faux : 1° *Engur* ne peut pas venir de ÍD ; 2° ÍD est l'assyrien *êdu*, « flot » ; 3° *Engurru*, « océan », semble dériver de אגר, « entourer de barrières », la mer est considérée comme entourée de barrières qui l'empêchent d'inonder la terre (cf. Job, XXXVIII, 9-10 ; Jérémie, V, 22 ; Proverbes, VIII, 27-29).

41. « Enkum, EN-KV-VM, *enkummu*, nom d'une divinité : EN, *bêlu*, Herr (seigneur), + *kummu*, Bau ? (construction ?). » — Faux : les deux mots sont assyriens et très usités.

42. « Ergal, *irkallu*, Totenwelt, Gott Irkalla (enfer, son dieu Irkalla). » — Faux : 1° *Iru*, *eru*, équivalent de *alu*, est assyro-sémitique : h. עיר (notez le ע !) ; 2° *Kallu* n'est pas = *gallu* ; 3° *Gallu* même est indubitablement sémitique ; 4° *Kallu* rappelle les racines כלל, כלא, כלי, exprimant toutes l'idée d'un espace enfermé, et comme substantifs celle de « enclos, enceinte ». Cf. n° 35 sur la racine אכל.

43. « Ešgal, AB-GAL, *êšgallu*, Pallast (palais) : eš, AB, Haus (maison) + gal, « grand ». — Faux : *eš* est issu de l'assyrien *ašâšu*, « fonder, demeurer, habiter » (Del., H. W. B., 150 *b*), d'où aussi *uššu*, « base, fondation » ; cf. h. aram. *ošya*, *ušša*. Pour l'échange de *u* et *e*, comparez ER et VR, de *eru* (n° 42), « ville ».

44. « Galli, IM-MAL-LI, *kalû*, eine Tonart (une espèce d'argile). » — Faux : *kalû* seul signifie « récipient, vase, etc. (n° 42) ; c'est le déterminatif IM qui contient le sens de « argile », tandis que MAL seul signifie « enceinte, habitation, demeure ».

45. « Galligug, IM-MAL-LI-GVG, *kalgukku*, eine Tonart (une espèce d'argile), GVG, *sâmu*, rot (rouge). » — Faux : sur IM-

[illegible]

[illegible] HAB. *geshappu*, Schurke, coquin, scé- [illegible] *zikaru*, Mann, homme) — HAB. *bi'su*, schlecht [illegible] 1° [illegible] *gisu*, « arbre, bois » [illegible] עץ, eth. [illegible] *kis*, *gis*, *geś*, de **qisu* = ar. קיסא, « bois », de là, par homophonie : *kizu*, « écuyer, servant », synonyme de *zikaru*, « homme, servant » ; 2° HAB est tiré de *happû*, « maltraiter, détruire, ruiner ».

49. « Ge(i)šbar, IṢ-PAR, *giśparru*, Falle, Schlinge (piège, rets, lacet) : giš, IS, GIS, *iṣu*, Holz (bois) + bar, PÁR = ? » — Faux : 1° Au lieu de *giśparru*, il faut lire *isparru*, variante minime de *saparu*, le mot ordinaire pour « piège, rets, lacet »; sens primitif peu différent de *supuru*, « enclos, enceinte, cour », racine ספר; 2° L'idéogramme IS-PÁR joue sur le mot *šuparruru*, « ce qui étend, renverse », fréquemment employé comme qualificatif de *šêtu*, « piège », et sépare artificiellement le thème *ispar* en *iṣ* de *iṣu*, « bois (matière) + *par* de *pararu*, « écraser (פרר) ». Voyez n° 104.

50. « *Giśgin* = *giśginu*, adv. *giśginiš*, wie dürres Holz, « comme du bois sec, désséché ». — Faux : 1° *gis* est sémitique; 2° *Ginu* est probablement une variante de *qanû* (voir n° 47), « roseau ».

51. « Giśimmar, GIŠIMMAR, *giśimmaru* = Dattelpalme (palmier) : giš = Holz? (bois ?) + immar = ?. » — C'est parler pour ne rien dire. On peut supposer que *immaru* est identique à *ammaru*, « plénitude, satisfaction, agrément », mais nous réservons la question de savoir si l'intention idéographique « arbre de satisfaction, d'agrément » a touché juste. En tout cas, elle est foncièrement sémitique.

52. « Giškin, IṢ-KÍN = *kiškanû* : nom d'un arbre sacré à Eiridu, GIŠ, bois + KÍN = ?. » — Faux : *Kanû* signifie « conserver avec soin, protéger » (Del., H. W. B., p. 337 *b*-338 *a*); ce sens s'adapte on ne peut mieux à un arbre sacré.

53. « Giškinti, IŠ-KIN-TI = *kiškittu*, Schnitzmesser (couteau à tailler, à sculpter). » — Sans aucun doute, l'idéogramme tend à indiquer l'objet désigné par le mot réel; mais pour nous, l'obscurité reste entière.

54. « Giśmah, IṢ-MAH, *giśmahhu* = Balken, Stange (poutre, perche). » — Faux : Les deux éléments sont sémitiques (voyez n°s 48 et 2).

55. « *Girdip* = *gir* = *śepu*, Fuss (pied) + *dip*, anfassen (tenir, prendre, saisir); l'ensemble Fuss anfasser, « preneur du pied », serait un nom de fonction ! » — Faux : il s'agit d'un « preneur de routes, courrier » (*girru* = *hârranu*); r. גרר.

56. « Gudgal, GVD-GAL, *gudgallu* = grosser Stier (grand taureau). » — Faux à cause de GAL; GVD peut strictement

avoir pour base le sémitique גדי, « chevreau »; l'adaptation de l'idéogramme GVD au taureau serait un fait analogue à פורא, פר, qui signifie « brebis » en araméen et « taureau » en hébreu.

57. « Gudmah, GVD-MAH, *gudmahhu*, « taureau énorme ». Déjà expliqué (nos 56 et 2).

58. « Guza, GV-ZA, *kuzau*, Thron (trône). » — Orthographe très rare de *kussû*, voyez n° 183.

59. « Guzala, GV-ZA-LA, *guzalû*, Thronanfasser? (teneur du trône?). » — Faux : 1° Le caractère factice de l'idéogramme crève les yeux; 2° *Guzalû* est le même mot que *guzallu*, titre de fonctionnaire et synonyme de *nagiru* (Del., H. W. B., p. 195 *b*, *mächtig*, *Machthaber u. d. gl*), racine גזל.

60. « Har, IŞ-HAR, *harru* = Plan, grundriss (plan, précis). » — Affirmation audacieuse, la racine חרר étant des plus usitées en arabe.

61. « Hargul = *hargullu*, Riegel, Barre (verrou, barre) : HAR = ? + gul *râbu*, gross (gros, grand). » — Faux à cause de GVL. Notons que *hargullu* se superpose à l'hébreu *hargol* (חרגל, « espèce dé sauterelle »). Cela garantit au moins la forme sémitique. Comme dans des centaines de cas analogues, la philologie aura à trouver la raison de cette différence de signification.

62. « Hegal, GAN-IG, *hegallu*, *hengallu*, Ueberfluss (abondance) : he, GAN, *dahâdu*, strotzen (abonder) + gal, IG, *iśu*, sein (être). Oder vielleicht besser gal, *râbu*, gross (grand). » — Faux : 1° He(n), GAN seul signifiant « abondance », le type assyrien devait être *hênû*; 2° Gal, « grand » ne s'écrit jamais avec le signe IG. Pour l'origine des lectures on ne peut formuler que des conjectures provisoires : *gan* et *hen* seraient les thèmes, l'un de *qanû* (קָנֶה), l'autre de *hinu*, signifiant tous les deux « roseau ».

63. « Huhar, IŞ-HAR-HV-NA, *huharu*, Vogelschlinge (filet) ; hu hu Vogel (oiseau) + har? » — Faux : 1° La glose *huhar* n'existe pas; 2° Le signe HV se lit ici *mušen*, indiqué par le complément NA (Del.) ; *mušênu* (thème *mušen*) a lui-même une physionomie sémitique évidente et semble venir soit de

mušu, « nuit » (cf. *istênu*, « un », de *ištu*, « unité de poids עשת »), soit d'un participe *šaphel* de אני ou אנן dont le sens précis doit être recherché.

64. « Huš(a), HVŠ-A, *hušśû*, *hušû*, *rušśû*, rotglänzend (rutilant). » — Affirmation audacieuse : c'est HVŠ qui est tiré de *hušśu*, *hušu*, dont la racine חוש ou חשש se rencontre dans toutes les langues sémitiques.

65. « Idigna, Idignu, BAR-TIG-KAR = (*nâru*), *Idiqlat*, *Diqlat* = Tigris (le Tigre). » — Erreur : Les deux formes idéophoniques sont purement artificielles : *id-ig-na* = « flot-source-élevé (*na*), ou possesseur (*nu*) »; + *bar tig-gar* = « brillant (bar = *mâšu*), resplendissant (*tig-gar* = *šupû*) ». La finale *t* du féminin achève de prouver l'origine assyro-sémitique de ce nom.

66. « Igigal, ŠI-GAL, *igigallu* = weise (sage) : IGI, *înu*, Auge (œil), *gallu*, besitzend (possédant). » — Faux : 1° IGI de *agu*, *igu* (cf. éth. *ayg*) est synonyme de *înu*, « source » et « œil »; cf. le sém. עין; 2° La locution *bišit îni*, « possession d'yeux », pour « sagesse », est purement assyrienne.

67. « Imbari, IM-DVGVD, IM-ŠEŠ, *imbaru*, Sturm (tempête): IM = *sâru*, Wind (vent) + bari? » — Faux : 1° IM désignant des objets multiples et disparates tels que, par exemple, *ahu*, « côté », *didu*, « argile », *duppu*, « tablette », *émuqu*, « force », *puluhtu*, « crainte », *irṣitu*, « terre », *šamû*, « ciel », *šâru*, « vent », etc., etc., ne saurait être un mot réel d'une langue, quelconque, mais uniquement un idéogramme avec lequel, souvent par des analogies très légères, on peut faire tout ce qu'on veut; 2° DVGVD représente le thème *duhud* de *duhdu*, « abondance » (r. רחד); 3° ŠEŠ = *ahu*, « frère », *aḫu*, « autre », *limnu*, « mauvais », *naṣâru*, « protéger », se fait également connaître comme un idéogramme; 4° Le mot assyrien, s'il venait du « sumérien », aurait été *imdugudu* ou *imšêšu*. Explication conjecturale : *imbaru* = im(m)u (המי, הום, « faire du bruit », ou ar. همى, « souffle, air ») + *bâru* (pour *ba'âru*) « qui attrape, qui chasse » (בער); cf. רוּחַ בָּעֵר.

68. « Imhul, IM-HVL, *immhullu*, böser Wind (vent mauvais). » — Faux : composition purement assyrienne : *imu*, « vent » (n° 67) + *hullu*, « mauvais » (h. חֹל, « profane »).

69. « Itug, IM-KAL-GA, *itukku* = mächting (puissant) : IM, Furchtbarkeit (terreur) + KAL-GA = *dannu*, stark (fort). » — Faux : 1° IM *puluhtu* se lit *ni* (Br., 8366); 2° KAL-GA se lit *agga* = *aggu*, « fort »; 3° Ni *imkalga*, ni *imagga* n'assonnent à *itukku*; 3° *Itukku* rappelle h. עָתֵק, « fort ».

70. « Kargula, KAR-GV-LA, *kargulû*, grosser Wall (grand quai) : kar, KAR, *karû*, Wall (quai) + gul, GV-LA, gross (grand). » — Faux : 1° *Kâru* est assyrien; cf. h. כָּר, « bât d'un chameau, coussin »; 2° *Gulu* est à *gallu* (n° 2) comme *rubû* à *rabû*.

71. « Kigal, KI-GAL, *kigallu*, Unterwelt, Baugrube (monde inférieur, enfer, fosse de construction) : KI + GAL, grosser Ort (grand lieu). » — Faux : 1° KI vient de *kiu*, « lieu bas » (ar. *qâ*ᶜ pl. *qi*ᶜ*ân*); 2° GAL de *gallu* (h. *gall*, « monceau », ar. *galla*, « être grand, noble).

72. « Kikida, AG-AG, *kikiṭṭu*, Zeremonie, Ritual (cérémonie, rituel) : KIKI, AG-AG, *nipiśû*, « opération magique » + *da*, suffixe? » — Faux : 1° AG-AG, « faire + faire », joue sur *nipiśu* de *êpešu*, « faire »; 2° *Kikiṭṭû* est pour *qiṭqiṭṭu* = talmudique קטקוט, « querelle », éth. *qatqĕṭa*, « faire périr »; *kikida* est un phonème tiré de *kitkiṭṭu*.

73. « Kimah, KI-MAH, *kimahhu*, *kimahu*, *gimahu* = Sarg, Grab (cercueil, tombeau); *ki*, « lieu » + *mah*, « grand, élevé ». — Faux : 1° les deux mots sont assyriens; 2° *gimahu* est l'arabe جوخة, « excavation », de جاخ, « miner ».

74. « Kisalluh, KISAL-LVH, *kisalluhhu*, *kisalluhu* = Raumreiniger (balayeur, nettoyeur de place); KISAL = *kisallu*, Raum (place, espace) + luh, LVH, *misû* = reinigen (nettoyer) ». — Faux : 1° *kisallu* se superpose entièrement à l'araméen כסלא, « exhaussement du sol sillonné »; 2° LVH, LAH est tiré visiblement de *laḥu* = לח, « humecté », de là l'assyrien « laver, nettoyer »; la variation vocalique en atteste l'origine sémitique.

75. Kisalmah, KISAL-MAH, *kisalmahu*, grosser Raum (grand espace). — Faux : les deux vocables appartiennent à l'assyro-sémitique.

76. « Kisib, RID-GAL, *kisibgallu* = Siegelbewahrer (conservateur du sceau); *kisib*, Siegel (sceau) + *gal*, gross

(grand) ». — Faux : 1° *kisibbu*, type *gimillu*, montre une forme manifestement assyrienne, r. כשב ; 2° *gallu* est connu.

77. « Kudim, AZAG-GIM, *kuttimmu*, *kutimmu* = Gold und Silberarbeiter (orfèvre, ouvrier qui travaille l'or et l'argent); *kû* = *ellu*, « métal pur, précieux » + dim, GIM = *banû*, machen (faire) ». — L'origine des syllabes *kû* et *dim* est encore à trouver. D'autre part *kuttimmu*, *kutimmu*, type *puridu*, fait penser à un dérivé ce כתם, qui a fourni le nom de l'or en hébreu.

78. « Lahangidda, LA-HA-AN-BV-DA, *lahangiddû* = lange Lahnu (long *lahnu*) ». — Faux : 1° Le sens de *lahnu* est encore à préciser, mais une racine לחן existe en araméen et en arabe; 2° l'idéogramme GID vient probablement de la substance du verbe (נ)גד qui signifie « répandre, élargir » en araméen.

79. « Lamhuš(a) = lam(a)hušsû = Purpurkleid (vêtement de pourpre) ». — Faux : 1° *lamu*, « vêtement », ressort de *lamu*, « entourer, envelopper »; cf. héb. לְוִיָּה, « coiffure »; 2° sur *hušsû*, voyez n° 64.

80. « Lamma, AN-KAL, *lamassû* = ein Schutzgott (lamassu, dieu protecteur, colosse) ». — Faux : lamma est abrégé de *lamassu*; une augmentation par *assu* est absolument exclue.

81. « magur, IS-MÁ-TU, makurru = (Segel) Schiff (voilier); MÁ, Schiff (vaisseau) + TV = ? ». — On ignore encore l'origine de MÁ; cf. pourtant le talmudique *makuta* (מכותא), « vaisseau ». Du reste le mot *makurru* se ramène à la racine מכר, dont le sens de « bien, acquisition » est seul connu jusqu'à présent.

82. « Malah, MÁ-LAH (= DV DV), *malahu* = Schiffer (navigateur); MÁ = *elippu*, Schiff (vaisseau) + LÁH = führen (conduire) ». — Faux : le mot מַלָּח est presque généralement sémitique et vient de מלח, « sel »; la première navigation régulière avait pour but la recherche du sel marin.

83. « Maš-maš (amel), MAŠ-MAŠ = *maš-mašu* = Beschwerer (conjurateur, magicien); eigentlich *mullilu*, der Reiniger (le purificateur) ». — Faux : *mašmaš* constitue une rédu-

plication de *mašašu* qui signifie notoirement, de même que *alâlu* (חלל, הלל), « nettoyer, faire briller »; *mulilu* et *mašmašu* sont donc des synonymes assyriens.

84. « Matur, MÁ-TUR, *maturru* ou *madurru*, eine Art Schriff (une espèce de vaisseau) ». — Douteux : le mot peut venir d'une racine soit מחר ou מדר, soit תרר ou דרר.

85. « Mismakan(na), MIS-MÁ-KAN-NA, *mussukkannu*, *mus-(ṣ)ukanu*, *mis(ṣ)kannu* = ein Baum (un arbre); *mêsu*, ein Baum (un arbre) + makan, MA-KAN, Makan (nom de pays); ainsi « bois *meš* de Makan ». — Faux : 1° un arbre nommé *maiš* (מייש) se trouve souvent mentionné dans le Talmud; le toponyme מֵשָׁא appartient à la géographie de l'ancienne Arabie; 2° Makan est précisément le nom de l'Arabie maritime voisine du sud de la Babylonie; 3° MÁ, abrégé de *Makân(u)*, n'est qu'un idéogramme factice.

85. « Mišagaggud = *mišgagaggudu* = *paššûr qaqqadi* = Kopfbrette (planchette pour poser la tête); *mis*, Holz (bois) + *gaggud* = *qaqqodu*, Kopf (tête) ». — Faux : 1° *mis*, v. 85; 2° *gag* + *gud* (= « faisant cambrure ») repose sur le mot réel *qaqqâdu* = héb, קדקד, *qodqôd*, « tête, sommet du crâne ».

87. « Mišgal (emesal) = *gišgal*, IS-IG = Türe (porte) : *mis* = *iṣu*, Holz (bois) + gal IG *bišitu*, Besitz (possession) ». — Faux : 1° En emesal, il faudrait *mis-mal*. L'hybridité de cette composition prouve la vanité des prétendus dialectes; 2° *mis* et *gal* (*kal*) viennent des types assyriens *mesu* et *kalû*; 3° toute la composition « bois + contenant » pour « porte » est hautement artificielle; 4° (IS) IG est apocopé de *iqqu*, « porte »; r. עקק; cf. ar. *aqqa*, « fente, crevasse », ou bien de ענך, « barrer ».

88. « *Mu*, MV, Name (nom). » — Faux : 1° la seconde lecture *šum*, dont la provenance de *šumu*, « nom », crève les yeux (sém. gén. שם, *ism*, *sĕm*) garantit le sémitisme de *mu*; car autrement la syllabe *sum*, si elle était ajoutée par les Sémites, n'aurait pas de représentant en « sumérien »; 2° *mû*, « appellation, nom », est aussi régulièrement dérivé de *amû*, « parler, appeler », que *lidû*, « fils, enfant », de *alâdu*, « engendrer, enfanter »; cf. éth. *lĕd*, am. *lĕdj*; 3° l'idéogramme ME, « parler », est dû à la même racine, sém. ומי.

89. « Munugal(la), MV-NV-IG-LA *munugallû* = Namenloser (anonyme) = *mu*, Name (nom) + *nu* = *lâ* = nicht (non) + *gal bišitu*, Besitz (possession) » — Faux : NV se lit *lâ* et *mu lâ kalû* n'est qu'une variante équivalente de *šumu la isû* ou *basû*.

90. « Musar, MV-SAR, *musarû*, *mušaru*, *musarrû*, *mušarru* = Schrift denkmal (documents écrits); *mu*, MV, Name, *sar*, SAR, schreiben (écrire). » — Faux : 1° La conception de « nom » n'existe pas dans *mušarru* et variantes, car pour dire « document signé de mon nom, de ton nom, etc., » on écrit *mušarrû(ri)*, *sitir šumiya*, *šumika*, *šumišu*, etc.; 2° *musarrû* vient de שור, « disposer en lignes », d'où aussi l'hébreu שורה, « ligne, rang », et l'arabe *sûra*, « pièce écrite, chapitre du Coran »; 3° l'idéogramme *mu-sar* qui joue sur le mot vrai signifie en réalité « nom + écrit » (Schriftname, « nom d'un écrit »), et nullement « Namenschrift » (écriture ou signature du nom) qui est un germanisme.

91. « Musar, SAR + SAR, *musaru*, *mušarrû*, = Garten (jardin); mu ŠAR *banû* = bauen (construire) + sar SAR = *arqu* = grün (vert). » — Faux : 1° « Vert-construire » ou même « verdure-culture » pour le généralement humain « jardin » sent son pédantisme de cent lieues; 2° comme idéogramme SAR-SAR, « rangée-rangée (de plantes) », pour indiquer un jardin sur un terrain cultivé, est des plus naturels; 3° musaru, « plantation, jardin » découle de la même racine שור que celui du numéro précédent.

92. « Mušgal, MVŠ-GAL, *muššugallu*, *musgallu*, grosse Schlange (grand serpent); MVŠ, Schlange (serpent) + GAL, gross (grand). » — Faux : MVŠ semble appartenir à une variante de *namaššu*, *namaštu*, « pullulation, reptile ». GAL est connu.

93. « Mušgir, MVŠ-GIR, *musqarru*, ein Edelstein (une pierre précieuse); MVŠ, Schlange (serpent) + GIR, *paṭru*, Dolch (javelot). » — Faux : l'idéogramme joue sur le mot réel qui vient de שגר, סגר ou שקר, סקר.

94. « *Mušhuš* = *mušhusû* = rote Schlange (serpent rouge). » — Faux : Voir 92 et 64.

95. « Musmaḫ = *mušmahhu*. » — Faux : Voir 92 et 2.

95. « Nam-tar, NAM-TAR, *namtâru* = ein Dämon, eine Krankheit (un démon, une maladie; nam NAM = *šimtu* = Schicksal (sort) + tar TAR = *šâmu* = festsetzen (fixer). » — Faux : La coupe est purement factice. Considéré comme un seul mot, *namtaru* découle de *mataru*, « être fort, puissant », d'où *mitru*, « fort, puissant », épithète souvent appliquée aux divinités sévères; 2° « sort fixé » est trop redondant pour devenir un nom propre populaire.

97. « Naru(a), NA-RV-A = *narû* = Steintafel (tablette de pierre); NA, Stein (pierre) + RV, *banû* = bauen (construire). » — Faux : 1° « Pierre-construire » pour « tablette » ferait rire un enfant; 2° NA, « pierre » est tiré par abréviation de *narû*.

98. « Nerigal, AN-NER-VNV-GAL = (*ilu*) *Nerigal*. Die Babylonier haben das Wort in ne NER Herr + eri VNV Wohnung + gal GAL *rabû*, gross zerlegt, wobei sie für das Ideogram VNV den Lautwert des so ziemlich gleichbedeutenden ER angenommen haben. Als sicher kann nur das letzte Element betrachtet werden (Les Babyloniens ont décomposé le mot en NER, « seigneur », ERI, « demeure » + GAL, en substituant à VNV le presque synonyme ER. Le dernier élément (GAL) doit être considéré comme certain). » — Faux : 1° Il est de la dernière improbabilité que les Sémites aient pris un nouvel élément « sumérien » pour l'intercaler dans l'ancienne forme transmise par la tradition religieuse; 2° les mots *nêru*, « domaine (héb. נִיר), dominateur », *êru*, « ville » (héb. עִיר) et *gallu* (ar. *galil*) sont parfaitement assyro-sémitiques; 3° la vraie forme du nom divin est *Ner-gal* contracté pour *neru-gallu*, « seigneur grand », et *er* a été intercalé dans l'idéogramme afin d'indiquer comme une divinité infernale : « ville-grande » étant l'épithète ordinaire de l'Hadès.

99. « Nigab » NI-GAB = *âtû*, « gardien, surveillant »; la lecture de l'idéogramme n'est pas donnée ». — Faux : l'idéogramme peut se lire aussi bien *nitah*, copié de *nitahu* = *zikaru*, « serviteur », que *itu*, et dans ce cas, il assonne avec *âtû*, « gardien ». Artifice compliqué.

100. « Nigna, GAR-NA, *nignakku*, *nignaggu* » — Lecture et signification peu sûres.

101. « Nigula = nigul(l)u = Bestes (?) Œl (la meilleure huile). » — Faux : *gullu*, *gulu* étant certainement assyrien, *ni* doit l'être également. Il y a probablement une contraction d'une forme telle que *nîhhu* ou *nihu* (r. נוח ou נחח). En hébreu, le parfum de la graisse (שמן = as. *šamnu*, « graisse, huile ») est dit ריח נחוח.

102. « Nihanun(na)ge = *nihenunnaku*, Fülle an Œl (abondance d'huile); ni *šammu*, Œl (huile) + *he* (abr. de *hen*) + *nun* = *nuhšu* Ueberfluss (abondance) + *ku*, suffixe d'appartenance du sum. *ge*. » — Faux : tous ces éléments appartiennent à l'assyrien.

103. « Ninkum, NIN-KV-VM = (*illu*) *Ninkummu*, Name einer Göttin (nom d'une déesse), nin NIN = *bêltu* Herrin (Dame) + kum(mu) Bau (? construction). ». — Faux : 1° *nin*, substance de *ninu*, signifie à la fois « seigneur » et « dame », ressortant d'une racine sémitique נון, que nous retrouvons dans NVN, grand; 2° *kumu*, « construction », est un mot assyrien connu; r. כום.

104. « Sabar, SA-PÁR = *saparu* = Netz (filet); sa = *šêtu*, Netz (filet) + par, PÁR = *šuparruru* = austrecken (étendre). » — Faux : 1° dès le moment que SA seul signifie déjà « filet », l'élément PÁR devient aussi inutile qu'insignifiant; 2° *saparu* est un seul mot apparenté à *supuru*, « enclos, enceinte »; 3° SA doit être tiré d'un mot comme *sa'u* ou *sahu* et son double sens de « corde » et de « filet » se retrouve dans l'hébreu חֶבֶל.

105. « Sagig, SA-GIG, *sagikku*, kranke Muskeln (muscles malades). » — Faux : les deux éléments sont d'origine assyrienne. Sur SA, voir 104; pour GIG, variante de GVG, comparez *quqânu*, *guqânu*, « maladie de l'œil, trouble de la vue ».

106. « Samah, SA-MAH, *samahhu* = grosses Netz (grand filet). » — Faux : **sa'(u) mahhu* ne donne lieu à aucune difficulté au point de vue assyrien.

107. « Sanga-mah = *sangamahu*, Oberpriester (grand prêtre). » — Faux : 1° *šanga* a une forme assyrienne parfaite,

bien qu'il soit douteux si la racine est שנג ou שגה; 2° l'idéogramme ne s'écrit pas SA-NAG, mais RID.

108. « Sarmah, SAR-MAH s(š)armahhu = Park (parc); sar SAR, *kîrû*, Garten (jardin) + mah MAH = gross (grand) ». — Faux : voir 91 et 2.

109. « Sib(a), SIB = *sibbu*, *sippu* = Hirt (berger, pasteur). » — Faux : l'idéogramme SIB découle du vrai mot passablement usité. Racine possible אסף ou סבב, « aller au large, faire des tournées ».

110. « Silamah = *silammahu* = Prachtgewand (vêtement de parade); *sila* = ? + *mah* = gross (grand, magnifique). » — Faux : *silam* repose sur *sil(a)mu*, « vêtement » = héb. שַׂלְמָה.

111. « Surmah = *s(š)urmahhu* = Oberpriester (grand prêtre) ». — Faux : l'idéogramme *sur* vient de *surrû* = « magicien, prêtre ».

112. « Ša(g)gur = *šagurrû* = Erbarmen (commisération, pitié); šag = *libbu*, Herz (cœur) + gur = *târu*, sich wenden (se tourner). » — Faux : 1° la combinaison « cœur + tournure », peu naturelle en elle-même, semble contredite par l'équivalent assyrien *taârru* qui signifie précisément « tournure » au propre; *šagurru* paraît donc être un seul mot de la racine שגר, סגר, סקר; 2° sur ša LIB, voyez le numéro suivant.

113. « Ša(g) mah, ŠA-MAH *samahu* = Grossherz, grosses Inneres (au grand cœur, intérieur vaste). » — Faux : 1° l'expression est profondément sémitique : *libbu rapšu*, רחב לב, etc.; 2° nous ignorons encore le type de l'idéogramme ŠA, mais la circonstance que son autre valeur LIB est certainement le sémitique לב, « cœur », oblige à admettre que ŠA est également un produit assyro-sémitique. L'analogie conduit à quelque chose comme *ša'u*, « sentiment, désir »; cf. ar. *sa'hâ* et *ša'u*.

114. « Samalla, amêl-V-GÁN-LÁ, amel ŠAGAN = *samallû* = Lehrling (apprenti); ŠAMAL V-GÁN = *kîsu*, Beutel (bourse) + la, LÁ, tragen (porter). » — Faux : 1° l'idée fondamentale rappelle le נושא כלים ou page qui accompagnait le guerrier chez les Hébreux. En langage rabbinique, les commentateurs sont les נושאי כלים de l'auteur de l'ouvrage commenté.

2° *šamallû* ressort probablement de שמל ; cf. ar. שול, « lever, soulever » ; *šawwâl*, *šayâl*, « portefaix ».

115. « Šar, ŠAR, *šâru*, 3600 (σαρος) .» — Faux : שער en mišnaïtique signifie « mesurer, compter, estimer », שעור, « nombre déterminé ». Il se rattache visiblement à שער (*šâru*), « grande porte de la ville », lieu ordinaire du marché public où se fixaient les prix des marchandises.

116. « Šimšal, ŠIM-ŠAL, *šimešsalû*, eine Art *riqqu* (une espèce de *riqqu*); šim, SIM *riqqu* = ein harzhaltiger Baum (un arbre résineux) + šal, ŠAL = ?. » — Faux : SIM ne saurait être séparé de ŠAM *šammu* = héb. סם, « épice aromatique » ; cf. ar. *šammu* « sentir, avoir une odeur ». Quant à l'idéogramme synonyme IS ŠIM-MEŠ-LI, M. Leander avoue lui-même qu'il a été formé d'après le mot assyrien. Les philologues babyloniens raffolaient, paraît-il, d'opérations amusantes. D'abord, ils se sont donné la peine immense de conserver l'idéogramme préhistorique qui n'était pas fixé par écrit, puis, quand le mot « sumérien » entra défiguré dans l'usage sémitique, ils créèrent un nouvel idéogramme sur la base de la forme corrompue, afin d'enrichir le lexique sumérien ! C'est heureux qu'on ne nous ait pas baptisé *emesal* ou *emeku* II cette seconde forme ; nous n'aurions pas pu en prouver la nullité.

117. « Sudingir, ŠV-AN, *šud*(?)*ingirraku* = eine fieberhafte Krankheit (une maladie fiévreuse) ; *šu*, ŠV, *qâtu* = Hand (main) + *dingir* AN, Gott (dieu); *ku* aus dem sumerischen suffix ge. » — Faux : 1° le fond : « main de dieu », pour désigner une maladie grave en général, un malheur subit et grave, rappelle l'expression hébraïque יד יהוה ; 2° l'idéogramme ŠV-AN se passe du sufixe *ge* ; il est donc absurde de supposer que les Assyriens l'y aient ajouté d'eux-mêmes dans le but de pouvoir le transformer en *ku*.

118. « Šugra, IS-ŠV-KAR, NANGAR = *nagarru*, Zimmermann (charpentier). » — Faux : les deux idéogrammes ont pour base des mots assyro-sémitiques : 1° SVGRA suppose un mot *sugru* ou *sukru*, de סגר ou סכר, « fermer, barrer » ; 2° NANGAR révèle manifestement le mot sémitique général

naggaru, נַגָּר, נַגָּרָא naggâr (charpentier). Il faut être aveugle pour ne pas le voir.

119. « Šušgal (IS-SA) ŠV-VS-KAL, SA ŠV-VŠ-GAL = *šuškallu* = eine Art Fangnetz (une espèce de filet) : šv, Partikel (particule) + uš VS = ? + GAL, gross (grand). » — Faux : 1° la particule *šu* est empruntée au *šaphel* assyrien (cf. *šuhuzu*, *šuripu*, etc.); 2° *šuškalu* se rattache à שׁכל, « ravager, détruire (surtout les êtres jeunes et forts) ».

120. « Targul, DIM-GAL (ou GVL) = *tarkullu*, grosser Pfahl, Schiffspfahl (grand pieu, pieu de vaisseau); tar = *dimmu*, Pfahl (pieu) + *gal*, gross (grand). » — Faux : 1° *taru* peut être aussi assyrien que son synonyme *dimmu*; 2° la présence de *k* suggère plutôt l'idée que la vraie racine de *tarkul* est תכל dont le sens primitif, conservé en éthiopien, est « planter, fixer »; l'acception matérielle de « pieu » y convient à perfection.

121. « Tu, TV = *tû*, Beschwörung (adjuration). » — Faux : *tu* est un substantif régulièrement formé; il provient de *tamû*, *tummû*, « parler, adjurer »; la transition graduelle est *tuwwû*, *tuwû*, *tû*. Cf. les transitions analogues de *damu*, *dumu*, *dawu*, *duwu*, *dau*, *duu*, *du*.

122. « *Tudug(ga)*, TV-KA-GA, *tuduku*, *tudukû*, Beschwörung (adjuration, incantation). » — Faux : *duku*, *duqu*, *dugu*, découle de דוק, « parler avec précision »; cf. éthiop. *taiqa*, *têqa*, « s'informer ».

123. « Ubšukkin(na), VB-ŠV-VKKIN-NA = *ubšukkinnaqu*, *ub(p)šukanaqu* = ein kosmischer Raum (un espace cosmique); ub, VB = *tubqu* = Raum (espace) + šu, šv (*qâtu*) : Intensivpartikel vor einem Verbum transitivum (paharu II, 1 : versammeln) + ukkin, VKKIN, *puhru*, Versammlung; *-qu* aus dem sumerischen Zugehörigkeitssuffix -ge. (+ šv, particule intensive du verbe transitif « assembler » + *qu*, suffixe sumérien d'appartenance *-ge*). » — Faux : 1° la prétendue particule intensive šv n'existe pas; 2° le suffixe *ge* étant absent du complexe en cause, il n'a pu se changer en *qu*; 3° la forme VKKIN, « assemblement », est le thème exact de *un-*

kennu (*n* infixe), produit de la racine וכן qui donne en arabe *wakn*, *wakna*, « nid, abri, installation »; 4° l'ensemble du complexe pourrait même se lire *upqat-ukkin* de *upqat-ukkennaqu*, appartenant au *upqat-unkennu* (*ukkinu*, *ukkanu*), mais sur ce point il faut se tenir provisoirement sur la réserve.

124. « Ukkin, VKKIN, *unkennu*, Versammlung. » Voir le numéro précédent.

125. « Urmah, VRMAH = ur mahhu = Löwenkoloss (lion colossal en pierre) ; VR, *kalbu* = Hund (chien) + MAH, *rabû* = gross (grand, gros). » — Faux : 1° VR vient de *urumu*, *urrumu*, de la racine ארם, « assaillir, attaquer, synonyme de *qarâbu*, « lutter », et de *sanâqu*, « serrer » ; *urumu*, *uruwu*, *uruu* aboutit à *uru*, ét. constr. *ur* ; 2° *mahhu*, *mahu* est assyrien (2). L'idéogramme du chien VR-KV signifie verbalement « assaillant d'habitation » (= domestique), KV = *kumu*, *kuwu*, *kû*.

126. « Urudu, VRVDV, *urudû* = Kupfer (cuivre). » Faux : Contre l'origine assyrienne du mot, on n'a jamais pu présenter la plus petite raison valable, car l'assonance avec ῥοδον ne signifie rien et en tout cas ne serait pas au profit du sumérien. Au point de vue sémitique du nord, on constate une relation constante, visiblement en fait de couleur, entre le cuivre, נחשת, et le serpent, נָחָשׁ ; or, la même coïncidence s'observe entre *urudu*, « cuivre », et l'araméen *iroda* (ירודא), « serpent ». Cela suffit pour ne pas se laisser égarer par des étymologies allophyles.

129. « Urugal (amel), ŠEŠ-GAL, MAŠ-MAŠ = *urigallu* = ältester Bruder, Priester irgendeiner Art Standarte (?) ; uru, ŠEŠ, *naṣâru*, beschützen (protéger) + *gal*, gross (grand). » — Faux : *ûru*, « haie entourante, enclos », passe naturellement à l'idée de « protection » ; de là, *uru(i)gallu*, « grand protecteur », et, selon les applications coutumières, peut désigner en même temps le frère aîné, le prêtre, l'étendard (?) et autre chose encore.

130. « *Ušumgallu*, GAL-VŠV = *usumgallu* = (grosser Molch), Drache (gros reptile, dragon) ; *ušu baśmu*, Molch (reptile). » — Faux : 1° *ušum* peut répondre au fond à *mušu*

(serpent), prononcé *wušu*, puis *ušu*; 2° la graphie inverse GAL-VŠV atteste le caractère artificiel du complexe.

131. « Zadim(ma), TÁK-GIM-MA = *z(ṣ)adimma* = Edelsteinarbeiter (travailleur de pierres précieuses); za, TÁK, *abnu* Stein (pierre) + dim, GIM, *banû*, machen bilden (construire, former). » — Faux : 1° *dimmu* = colonne, pilier, perche; de là, l'idée générale de l'idéogramme DIM, « construire »; 2° à juger d'après l'analogie, ZA, « pierre », viendrait de *za'u* ou *zamu*, *zawu*, mais le sens exact de ces mots reste encore à déterminer.

132. « Zagindur, TAK-ZAGIN-A = *zagindûru* : eine Art des *uknu*, d. h. des Lapis lazuli (une espèce de uknu); zagin, ZAGIN = *uknû*, lapis lazuli, za, *abnu*, Stein (pierre) + gin = *ellu*, glänzend (brillant, resplendissant) + dur = ?. » — Faux : ZA-GIN tout entier signifie *ellu* et constitue le thème d'un adjectif *zagnu*. Le passage lu *ša zigni ukni zaqnu* et traduit : « Mit niederhängendem lasurfarbenem Barte (avec une barbe pendante, couleur d'azur) » signifie en réalité « qui resplendit avec la splendeur du lapis lazuli »; racine זגן. Le sens du déterminatif *duru* demeure obscur; est-ce l'arabe *durr*, « perle? ».

133. « Zagmug(e!), ZAG-MVG, *zagmuku*, *zagmukku*, Neujahrsfest (fête de nouvel an); zag, ZAG, *rêšu*, Kopf (tête) + mu (MV), *šattu*, Jahr (an, année) + ge Zugehöringkeitsuffix (suffixe d'appartenance). » — Faux : 1° la locution « tête d'année » pour « commencement d'année », forme un idiotisme exclusivement sémitique; 2° ZAG a tant de significations différentes : côté, miel, force, oracle, pitié, lien, etc., qu'à sa place c'est le signe SAG, « tête », qu'on aurait dû choisir; 3° jamais l'indice d'appartenance *ge* ne se laisse joindre au mot précédent sous la forme phonétique *g*. Sachons ignorer et réserver notre opinion.

134. « Zisur(ra), KV-SVR-RA, *zis(š)urrû* = Mehlwasser (eau mêlée de farine); zi(d), KV = *qêmu*, Mehl (farine) + šur = ?. » — Faux : 1° en néo-hébreu, le verbe שרה signifie « tremper quelque chose dans l'eau »; 2° un mot assyrien *zidu* avec le sens de « farine » n'aurait rien d'étonnant; qui peut se vanter de connaître la contenance exacte de son lexique?

135. « Zisa(g)gal(la), ZI-ŠA(= LIB)-IG-LA, *ziša(g)kallu* = Lebenshauch (souffle de vie) ou Seufzen (soupirer). » — Faux : 1° on peut aussi traduire « fermeté du cœur possédant » et de plusieurs autres manières encore; une seule chose est sûre : c'est que l'idée de « souffle », inhérente à l'idéogramme ZI, vient de *zîqu*, « tempête, vent »; 2° les autres idéogrammes ŠA (= LIB), « cœur », et KAL(IG), « posséder », sont déjà connus comme abrégements de vocables assyriens.

136. « *Zitar(ru)da* = *zitarrud(t)û*, eine dem Menschenschädliche Handlung (une œuvre nuisible à l'homme); zi = *napištu*, Leben (vie, souffle) + tar = *parâ'u*, abschneiden (couper, détacher, retrancher) + da, suffixe. » — Faux : 1° ZI, « souffle, vie », est apocopé de *zig* (r. זיק); 2° TAR a pour racine תרה (*itarri*, « il déchira »); 3° *rudû* = *ruddû*, « en augmentation » (vermehrt, grösser, Del., H. W. B., p. 614 *a*), r. רדה; 4° *tarrudû* peut découler d'une racine טרד, תרד ou טרט.

Notre premier examen philologique est terminé. M. Leander, emboîtant le pas à ses maîtres, a prétendu nous présenter 136 mots sumériens *certains* qui auraient droit d'indigénat dans le lexique assyrien, et il se trouve qu'il a été cent trente-six fois trompé par des fausses étymologies, en grande partie devenues traditionnelles dans son école. Les erreurs sont tellement évidentes que, pendant longtemps, j'avais conçu l'espoir qu'elles disparaîtraient d'elles-mêmes devant le bon sens de la nouvelle génération qui se targue de renouveler la face de toutes les conceptions historiques des époques antérieures. Mes prévisions optimistes ont été cruellement désappointées. L'erreur trouve, dans son irrationnalité même, la source de sa persistance. Un raisonnement peut être vaincu par un raisonnement plus solide; contre le mysticisme dévoyé qui tend à chercher au loin la clé des énigmes qui se trouve près de lui, les arguments les plus justes ne font aucun effet; et il ne reste plus qu'à préserver les autres de ce béri-béri dangereux dont l'assyriologie ressent déjà les atteintes déplorables. En vertu de ces circonstances exceptionnelles, il ne sera pas inutile d'apporter encore quelques nouveaux éclaircissements à ce propos.

On ne saurait imaginer un tableau plus désopilant que la classification de ces prétendus emprunts. Le vocabulaire, prétendument doté de 136 unités, ne comprend que 13 monosyllabes : *an* (8), « ciel, dieu »; *bur* (18), « pierre »; *dam*, *dum* (23), « fils »; *dar* (23), « poule »; *dub* (29), « tablette d'argile »; *en* (39), « seigneur »; *gal*(*li*), « une espèce d'argile »; *har* (60), « plan, tracé »; *huš* (64), « rouge »; *mu* (88), « nom »; *sib* (109), « berger »; *šar* (15), « 3600 »; *tú* (121), « incantation ». Quand on pense que le fonds du lexique « sumérien » se compose presque entièrement de racines monosyllabiques immuables, on se demande s'il est vraiment imaginable que les Sémites n'aient trouvé bon à utiliser que ce nombre imperceptible de mots dans la langue de leurs civilisateurs. On se résignerait encore si ces *treize* mots exprimaient des idées empreintes d'une civilisation supérieure, s'ils étaient des termes techniques d'art et de science jadis inconnus des Sémites, ou, du moins, des expressions plus commodes à manier que les périphrases fatigantes du langage populaire; mais non, ces vocables exotiques expriment les objets les plus communs et d'usage journalier : ciel, pierre, fils, poule, tablette, seigneur, argile, plan, rouge, nom, berger, 3600, incantation, objets pour lesquels toutes les langues sémitiques possèdent des mots propres et même plus relevés, comme par exemple la conception de la myriade (רִבּוֹא). N'est-il pas tangible que l'épithète de « sumériens » dont on les a affublés provient d'une illusion injustifiable?

Regardons maintenant de près les 123 mots restants de la série. Ils sont presque tous composés de deux, rarement de trois éléments. Voici d'abord les bi- ou trissyllabes simples, et par conséquent dépourvus de toute étymologie sumérienne. Ce sont : *dingir* (28), *guza* (58), *idigna*(*u*) (65), *kiki* (72), *mašmaš* (83), *urudu* (128). En somme, six mots signifiant respectivement : dieu, trône, tigre, cérémonie, conjurateur, cuivre, conceptions pour lesquelles il existe des expressions courantes et qui n'offrent aucune trace de réflexion.

Le reste, au nombre de 117, se divise d'après la nature des éléments qui entrent dans la composition ainsi qu'il suit :

1) Substantifs reliés par l'état construit, 31 : *zuab*, *abzu* (3), *adagur* (4), *anag* (9), *asur* (14), *damkina* (22), *darlugal* (25), *dubsar* (31), *durgar* (32), *ekur* (36), *emesal* (37), *engur* (40), *enkum* (41), *gibil* (46), *gigun* (47), *giśhab* (48), *giśbar* (49), *gisgin* (50), *giśimmar* (51), *giśkin* (52), *giskinti* (53), *girdib* (55), *huhar* (63), *imbar* (67), *magur* (81), *matur* (84), *mesmakan* (85), *misgaggud* (86), *musgir* (93), *nínkum* (103), *simśal* (116), *zagindur* (132). Ils signifient, dans l'ordre précité : océan, mesure, vase, lit de fleuve, une certaine déesse, coq, scribe, trône, temple, dialecte, maison de mer, seigneur de construction (?), feu, cimetière, coquin, filet, bois dur, palmier, certain arbre, faucille, teneur de pied, piège, tempête, voilier, espèce de vaisseau, espèce d'arbre, appui de la tête, espèce de pierre précieuse, seigneur de construction, un arbre résineux, maladie fiévreuse, un espace cosmique, espèce d'uknu. Aucun terme portant un caractère qui sorte de l'ordinaire.

Chose curieuse, en compilant ces mots dans sa liste, M. Leander a oublié que le mécanisme de l'état construit est un trait caractéristique des langues sémitiques et n'existe dans aucune autre famille des langues de l'Asie. Ce savant nous a donc procuré à son insu 31 témoins de plus que le « sumérien » est un produit du génie sémitique, naturellement pas comme une seconde langue, mais comme un système artificiel exprimant leur langue réelle, l'assyro-babylonien.

2) Substantifs supposés reliés par le suffixe d'appartenance *ge*, lequel deviendrait *gu*, *ku*, *qu* dans la bouche des Sémites, 7 : *Anunna*(*-ge*, *ga*) (13), *asur* (14), *edam* (34), *nigna* (100), *śudingir* (117), *ubśukkin* (123), *zagmuge* (133), signifiant : eaux grandes, lit de fleuve, matrice, encensoir, maladie fiévreuse, région-assemblée, jour de l'an.

L'inexactitude de l'affirmation qui précède se révèle déjà au premier aspect, car, à la seule exception de *anunna*, aucun des six autres ne s'adjoint le suffixe *kid* = *ge*. Pour ce qui est de *mug*, c'est se plonger dans le plus pur arbitraire que d'y chercher une contraction de *mu-kid* (= *ge*), une pareille contraction n'a jamais lieu dans la graphie sumérienne et ce n'est que le sens du sémitique *reś śatti* qui a donné naissance à la

conjecture, mais le monosyllabe *mu* a tant de sens différents que son admission comme mot populaire paraît une possibilité bien précaire. J'ai déjà fait la remarque que l'emploi de l'expression « tête » pour « commencement », en parlant de l'année, ressort du génie sémitique; *zag-mu* serait donc du sumérien fabriqué par les Sémites, puis aurait été repris par ceux-ci comme un mot étranger et préhistorique!

3) Substantif et adjectif. L'adjectif occupe la seconde place, comme presque généralement en assyrien. Ce sont les qualificatifs *gal* et *mah*, « grand, sublime », qui se présentent le plus souvent. Au lieu de *gal*, on a parfois *gul*. Quand le substantif s'emploie tantôt sans, tantôt avec l'adjectif, je mettrai celui-ci entre parenthèses, afin de n'avoir pas à écrire deux fois le même mot.

a) Avec *gal* : *abgal* (1), *agal* (5), *azu(gal)* (16), *burzigal* (21), *darlugal* (25), *dikudgal* (26), *dingal* (27), *dub(gal)* (30), *egal* (35), *ergal* (42), *eśgal* (43), *gud(gal, mah)* (56, 57), *hegal* (62), *igigal* (66), *kargul* (70), *kigal* (71), *kisibgal* (76), *miśgal* (87), *muśgal* (*mah*) (92, 95), *nerigal* (98), *nigabgal* (99), *nigul* (101), *sugragal* (118), *śuśgal* (119), *targul* (120), *udgal* (125), *urugal* (129), *uśumgal* (130), *ziśagal* (135).

Significations : sage grand, eau grande, médecin grand, buzzi grand, oiseau-homme grand, juge grand, constructeur grand, tablette grande, maison grande, ville grande, maison grande, bœuf grand, bien grand, œil grand, quai grand, terre grande, seau grand, arbre grand, serpent grand, seigneur grand, portier grand, huile grande (de première qualité), frère grand (aîné), salamandre grande, charretier grand, filet grand, pieu grand, géant grand, protecteur grand, souffle grand.

b) avec *mah*, 14 : *abulmah* (KÁ-GAL-MAH) (2), *anagmah* (10), *bar(a)mah* (17), *burmah* (20), *durmah* (33), *giśmah* (54), *gudmah* (57), *kimah* (73), *kisalmah* (75), *muśmah* (95), *samah* (106), *śangamah* (107), *sarmah* (108), *śa(g)mah* (113).

Significations : grande porte grande, vase grand, pierre grande, mur grand (= roi), arbre grand, bœuf grand, lieu grand (= tombeau), espace grand, serpent grand, corde grande (= filet), prêtre grand, plantation grande (= parc), cœur (= intérieur) grand.

En somme, 30 + 14 = 44 mots « sumériens », un tiers du total (136) environ traînent à leur suite l'épithète de grandeur; fort peu d'entre eux apparaissent sans augmentation en leur état simple. Cette proportion de *mégalomanie* dans les emprunts est-elle naturelle? J'adresse cette question à tous ceux qui ont consacré quelque attention aux mots grecs adoptés par les littératures talmudique, syriaque et copte, s'ils ont remarqué la moindre analogie au phénomène en cause. Pour ne parler que de la première, on a bien donné droit civil aux termes grecs Archon, Hegémon, Kathedra, echidné (serpent), rhododaphné (Harduphné), etc., mais on y cherchera en vain les formes chargées : Archon megas, Hegémon megas, Kathedra megalê, echidnê megalê, rhododaphnê megalê, etc. L'épithète « grand » y serait éventuellement exprimée par l'adjectif national *rabbâ*, *rab'thâ*. On sait du reste que les adjectifs dont il s'agit ; *gallu* et *mahhu*, dont les abstraits sont *gulu* et *muhhu*, sont foncièrement assyriens, et leurs abrégés GAL, GVL, MAH, MVH, ne figurent que des idéogrammes artificiels.

Autre curiosité plus générale encore. En dehors de l'adjectif « grand », dont il y a une pléthore excessive, *il n'existe pas un seul exemple d'augment adjectival* dans toute la série des 136 composés soumis à notre examen. Dans les emprunts faits au grec, nous avons une foule de compositions avec makros, « grand », mikros, « petit », kalos, « bon », kakos, « mauvais », dolichos, « long », brachys, « court », philos, « ami », etc., etc.; rien de tout cela dans notre liste. Pourquoi? Évidemment parce que nous ne sommes pas dans le cas d'un emprunt fait naturellement et instinctivement de la parole vivante d'un peuple voisin, mais d'une combinaison réfléchie d'idéogrammes maniables à volonté et obéissant à des exigences d'un ordre tout différent.

c) Substantif et verbe adjectival ou participe. Dans ces sortes de composés, le substantif est naturellement le complément direct du verbe et conforme aux modèles assyriens : *raggu malû*, « plein de méchanceté », *šanina la išu*, « n'ayant pas de rival », etc. Exemples : EME-TVG = *emetuku* = *lišânu išû* (38), IM-KAL-GA = *it(d)ukku* = *na'du-išû* (69), AZAG-GIM = *kut(t)immu* (77), *lamhuššu* (79), MA-LAH = *malahu* (82),

MIŠ-GAL = *meškalû* (87), MV-SAR = *musarû* (90), MV-ŠAR = *mušarû* (91), NAM-TAR = *šimta-šamû* (96) NA-RV = *narû* (97), *šamal-là* = *kîsu našû* (114), TV-KA-GA = *tuduku* (122), TAK-GIM-MA = *zadimmu* = *abnu-banû* (131), ZI-TAR-RV-DA *zitarrudu napištu-paru'u* (136), AGA-NV (ou LA)-TIL-LA = *agalatillû* (5), MV-NV-IG-LA = *munu kallû* (89). Je conserve ici l'analyse des adversaires, et que je n'admets point, mais il m'a paru nécessaire de faire sentir aux plus entêtés que, malgré leurs efforts, ils sont incapables de secouer les liens assyro-sémitiques qui enserrent les phonèmes sumériens, aussi bien du côté grammatical et lexicographique que du côté des exigences les plus délicates de la syntaxe particulière de cet idiome[1].

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

1. P. 331, n° 67. Je vois maintenant que *imbaru* est tout simplement le même mot que *ibbaru*, synonyme de *rihiṣtu*, « grosse pluie, ondée ». La racine en est donc אבר, et les idéogrammes IM-DVGVD, « pluie abondante », et IM ŠEŠ, « pluie mauvaise », donnent le sens approximatif du mot.

Nouvelles Remarques sur les Inscriptions proto-arabes.

Dans mon annonce rapide du dernier travail de M. Enno Littmann sur les inscriptions proto-arabes, je n'ai eu que le temps de regretter particulièrement que l'auteur n'ait pas considéré comme un devoir de publier intégralement la totalité des textes à lui confiés par MM. Euting et D. H. Müller, comme l'avaient fait tous les prédécesseurs dans des cas analogues. Je vois maintenant que le contenu tout entier du mémoire demande une sérieuse revision, car, qu'on excuse ma franchise, l'interprétation et souvent même la lecture nouvellement proposée me semblent loin d'avoir réalisé le progrès attendu. Sur ce domaine nouveau pour lui, le savant et sympathique orientaliste a eu la main moins heureuse que dans ses autres travaux d'érudition dont les éloges les plus sincères se répercutent souvent dans les comptes rendus de la *Revue Sémitique*.

Point curieux, c'est M. Littmann lui-même qui paraît attacher un certain prix à faire agiter, sinon à blesser, plusieurs fibres de ma susceptibilité et, je le dis tout haut, selon moi, la susceptibilité en fait de recherches scientifiques est inséparable de la sincérité.

En ce qui concerne les travaux de ses prédécesseurs, on remarque un certain malaise assez étrange. L'alphabet proto-arabe a été déchiffré par moi depuis vingt ans (*Revue des études juives*, juillet-septembre 1884, p. 18-19), à l'exception des lettres ג, ז, ע̄, צ̄, que j'ai transcrites récemment d'après la définition établie par M. Littmann dans son mémoire sur les textes safaïtes, fait que l'auteur confirme lui-même par les mots : « In diesem Aufsatz sind die Resultate Carra de Vaux's und meine Ṣafâ-Arbeit verwertet, und ich gebe gern zu dass die Transkriptionen dort zum grossen Teile auf einem m. E. richtigen Alphabet beruhen » (p. 3). Cependant, à la première page, on lit : *Den grössten Teil des proto-arabischen Alphabets jedoch hat Herr Professor Müller zum Teil auf den Pionierar-*

beiten fussend durchaus richtig angegeben. Puis, le titre *Zur Entzifferung*, etc., amplifié au chapitre I (*Das Alphabet*), a l'air d'indiquer la nécessité d'un nouveau déchiffrement de l'ensemble. On veut donc contenter tout le monde et soi-même ! C'est ingénieux. Au lieu de *Entzifferung*, le terme exact serait *Erklärung*.

Une autre complaisance à l'égard du même savant est l'épithète *thamudenisch* qu'il lui emprunte sans essayer de la justifier.

Mais ces deux avances peu substantielles en reconnaissance d'avoir mis à sa disposition et les magnifiques copies de M. Euting et ses propres *Vorarbeiten* sont contrebalancées par l'absence absolue du nom de M. Müller dans l'interprétation des textes. Il est inimaginable que, dans la masse de 792 transcriptions et traductions remises à l'auteur, il n'y en ait pas eu quelques dizaines d'exactes. Vraiment, on aurait pu les donner expressément en son nom ! Ou bien, M. Müller a-t-il formellement consenti à abdiquer ses droits ?

Ce n'est plus d'une manière latente, mais très ouverte et résolue que la mauvaise humeur se manifeste par suite de l'avance de trois ans gagnée par mon *Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes* sur le travail de M. Littmann. Le ton est singulièrement excité :

« Maintenant, Halévy aussi (!) a notoirement publié dans les années 1901-1903 de la *Revue Sémitique* un *Nouvel Essai* sur les inscriptions proto-arabes. Dans ce mémoire, les résultats de Carra de Vaux et de mon travail sur le safaïtique sont mis à profit. Et je concède volontiers que là les transcriptions reposent, en grande partie selon moi, sur un alphabet exact. Outre cela, dans les traductions modiques (*spärliche*) qu'il a données, il a fait une paire de combinaisons très heureuses (cf. notamment 1902, p. 75). Mais je dois avouer à regret qu'à mon sentiment, par suite d'une précipitation excessive qui est déplacée dans un terrain si difficile (*durch übergrosse, auf einem so schwierigen Gebiet nicht wohl angebrachte Hast*), il se soit empêché de pénétrer plus profondément dans l'essence des inscriptions en général comme dans certains noms en particulier (*tiefer in das Wesen der Inschriften in Alge-*

gemeinen, wie der einzelnen Namen im besonderen einzudringen). Mon travail et les travaux des autres après moi ne sont donc nullement devenus superflus par cet *Essai* (*Meine Arbeit und die Arbeiten anderer nach mir sind also durch diesen Essai durchaus nicht überflüssig gemacht*). »

Il faut couper court à une légende qui veut absolument prendre consistance :

Mon déchiffrement des textes Huber est antérieur même aux *Vorarbeiten* de M. Müller que j'attendais pendant des années. Quand je me vis obligé de les publier sans autre moyen de contrôle, j'ai naturellement adopté les valeurs trouvées par des chercheurs ultérieurs, depuis M. Prætorius jusqu'à M. Littmann. Il y avait plutôt lenteur que hâte ou précipitation de ma part, puisque, jusqu'à ce jour, personne en dehors de moi ne s'est occupé du recueil Huber.

J'ai donné à mon travail le titre d'*Essai* précisément dans le but que tous ceux qu'intéresse la question puissent exercer leur sagacité sur ces textes et compléter les lacunes de ma première tentative, aussi bien pour la lecture que pour l'interprétation des textes, et il ne m'est jamais venu à l'idée de considérer comme *superflu* n'importe quel travail là-dessus et encore sur les Textes Euting que je n'ai même jamais vus. Pourquoi tant d'excuses, quand tout le monde est prié d'entrer ?

Je n'ai traduit qu'une centaine de textes dont la lecture me paraissait vraisemblable. J'aurais pu en doubler ou tripler le nombre, mais j'ai préféré attendre l'apparition du recueil Euting. Les groupes douteux ont été mis ensemble à titre provisoire et je m'explique difficilement comment M. Littmann a pu s'étonner d'y voir des *formes non sémitiques* (*unsemitische Namensformen*) : l'essence du chaos consiste, si je ne me trompe, à n'avoir aucune forme déterminée, sémitique ou autre. La phrase a l'air de dire que la reconnaissance d'éléments sémitiques est au-dessus de mes aptitudes. Merci.

Après ce préambule, je passe à l'interprétation nouvelle propre à M. Littmann ; elle est en opposition diamétrale avec la mienne que le savant orientaliste a rejetée comme une œuvre hâtive et peu réfléchie.

I — PRÉTENDUES FORMULES DE SALUTATION

Dans la section B intitulée « Inscriptions à formules de salutations » (*Inschriften mit Grussformeln*), M. Littmann attribue au mot וד ou ודד le sens de «salutation» et à la particule פ celui de « à » (ar. في), tandis que dans mon « Nouvel Essai » j'avais pris וד (ou ודד) pour un nom propre, « Wadd » ou « Wudd », et פ pour la conjonction équivalente à ו, « et ». L'objection que ledit nom serait trop fréquent n'a pas grande valeur, puisque le même individu a pu avoir éventuellement la fantaisie de s'inscrire plusieurs fois, seul ou en compagnie de camarades. Elle repose de plus sur l'amalgamation injustifiable des deux espèces d'inscriptions A et B. Afin de gagner du temps et de l'espace, je suivrai étroitement les exemples présentés dans le mémoire de mon contradicteur en mettant l'une à côté de l'autre les deux traductions, ainsi que je l'ai fait à propos des textes safaïtiques. Il va sans dire que j'y ai fait rentrer les améliorations qui m'ont été suggérées dans l'intervalle, tantôt par la comparaison des copies, tantôt grâce à la sagacité de M. Littmann.

Eut. 1 = H.-Hal. 594. וד פ, « Wadd et . . . »; L. « Salutation à . . . (*Gruss an...*) »; mais l'absence du nom de l'auteur ne saurait être admise.

Eut. 5 = H.-Hal. ודד אהל אל מנע, « Wadd (de la) tribu Al-Manaᶜ »; L. « Salutation des (aux ?) gens de Êl-Manaᶜ (*Gruss der (an die?) Leute von Êl-Manaᶜ*) ». Impossible : Le nom de l'auteur manquerait.

Eut. 6 = H.-Hal. (?). עג ודד פמל והת « Aug, (? fils de) Wadd et Mall (fils de) Waht »; L. « Aug salua Mall et Hût (?? *Aug grüsste Mall und Hût*) ». L'emploi du passé est étrange et la locution وَدَّ فِي semble peu probable.

Eut. 7. . . . ודד פחבב א[ל, « Wadd et Ḥabîb (de Al...? »; L. « Salutation à Ḥubêb (Ḥabib); je suis... (*Gruss an Ḥ.; ich bin...*) ». Inversion peu probable.

Eut. 16-17. ודדת פי . . . | ואן ש[ד, « Waddat et Ya..., Et moi Ša[ ]d »; L. « Je saluai Y...; et je suis Ša[rî]d (*Ich grüsste Y... | und ich bin Šarîd*) ». Passé étrange et emploi singulier de פ.

Eut., 22-23. Deux inscriptions וד פאמוג, « Wadd et Amwag » et למקטי, « par Muqaṭṭaï (?) »; L. | וד פאמוג למקטי, « Salutation à Amwag de Muqaṭṭaï (? *Gruss an Amwag* (?) *von Muqaṭṭaï* (?) ». Mais le ל n'a point le sens particulier de *von* en ce lieu.

Eut. 56-57. וד פצעב מאס, « Wadd et Ṣaᶜb (fils de) Muês »; L. « Salutation à Ṣaᶜb de Aus (*Gruss an Ṣaᶜb von Aus*) ». Manque le nom de l'auteur; puis le nom מאס revient Eut. 86.

Eut. 58-59. Deux inscriptions : למבלא, « Par Mubil..ᶜ (?) » et וד פחרת, « Wadd et Hart (?) »; L. למר[ב]ע וד פ חרת. « De Mura[bb]îᶜ salutation à Ḥirrît (*Von Mura[bb]îᶜ Gruss an Ḥirrît*) ». Trois difficultés réunies.

Eut. 71 et 75. Deux inscriptions séparées : וד פתיג, « Wadd et Tiyag (?) » et למקם, « par Muqîm »; L. les réunit ensemble : למקם (ע)וד פ תיג, « Salutation à Tayi (? Taiyâg?) von Muqîm (*Gruss an Tayiᶜ (? Tayâg?) von Muqîm*) ». Difficultés à propos de פ et ל.

Eut. 81. Deux inscriptions : מונע, « Wadd, (fils de) M. n. » et ואן רהן, « et moi Rahin (?) »; L. « Salutation à Maᶜan; et je suis Rahîn (*Gruss an Maᶜan*; *und ich bin Rahîn*) ». Construction tortue, avec complément direct.

Eut. 86. Deux inscriptions : וד פסב, « Wadd et Saᶜb » et למאס, « Par Muês »; L. les réunit à tort : « Salutation à Saᶜb von Muîs (*Gruss an Saᶜb von Muîs*) ». Double difficulté. Le carré pointillé entre ס et ב est un *wasm*.

Eut. 87. Deux inscriptions : ל (wams) עגד פח, « Agidh (?) et Ḥall (?) » et . . . וד פ. « Wadd et . . . »; L. לע . . . ואן; וד פ[מ]ר : « Salutation à [Mu]rr; et je suis . . . (*Gruss an [Mu]rr*; *und ich bin*...) ». Mêmes difficultés.

Eut. 108. הורר אתם אמן ודדה, « O ...! Atam, Amîn son ami »; L. « . . . accomplisse à Amîn (לאמן) sa salutation (... *vollstrecke dem Amîn seinen Gruss*) ». Incompréhensible. Le nom du saluant manque. Sur אתם, voyez plus bas.

Eut. 111. וד פגלל, « Wadd et Galâl (?) »; L. וד פ גלל, « Salut à Galâl (*Gruss an Galâl*) ». Deux difficultés : sens de פ et absence du nom de l'auteur.

Eut. 118. וד חד ואן פרדס, « Wadd (fils de) Ḥadd; et moi Firdaus (?) »; L. « Salutation à Ḥadd, et moi je suis Firdaus (?) ». Manque le nom de l'auteur.

Eut. 122-123. ודד מחרמת ואן מלדס (aussi 125), « Wadd (fils de) Maḫrimat; et moi Mulâdis »; L. « Salutation à Maḫrimat; et je suis Mulâdis (*Gruss an Maḫrimat; und ich bin Mulâdis*) ». Même difficulté que 111.

Eut. 127-128 = 141-142. ודד פואל ואן גלל, « Wadd et L. Wa'il et moi Galûl »; L. « Salutation à Wâ'il et je suis Galâl (*Gruss an Wâ'il; und ich bin Galâl*) ». Même difficulté que 111. Ces inscriptions montrent que la même personne s'inscrit souvent avec plusieurs amis.

Eut. 129-130. ודד פגהנת ואן גרש, « Wadd et Guhênat et moi Gurês (?) »; L. « Salutation à Guhaïnat et moi je suis Gurâš (Gurâf?) (*Gruss an Gahaïnat, und ich bin Guraš* (*Gurâf*) ». Mêmes inconvénients.

Eut. 139-140 = H.-Hal. וד פאמית ואן דיפת, « Wadd et Umayat et moi Daïfat »; L. « Salutation à Umaiyat et je suis Dayifat (*Gruss an Umaiyat; und ich bin Dayifat*) ». Mêmes inconvénients.

Eut. 165 = H.-Hal. 98. לולי ודד רצה, « Par Walî-Wadd, que (le dieu) lui soit favorable! »; L. לעלי ודד רצ[י], « D'Ali salutation à Raḍiy (*Von ʿAli Gruse an Raḍiy* (?) ». Voir 5 et 22.

Eut. 178 = H.-Hal. 107. ודד נעמן, « Wadd, (fils de) Nuʿman »; L. « Salutation à Nuʿman de Rauf (Raiš, Razin, מראש, מראף, מרזן?) (*Gruss an Nuʿman von Rauf*, etc.) ». La copie de Huber place מראף au n° 109 sous la forme מרדן (?). Voir 111.

Eut. 182 = H.-Hal. 111. בצע (בשע?) ודד צחבן, « Wadd, (fils de) Ṣuhban, (fils de) Baḍi (Baši) »; L. « Salutation de Ṣahban à Šaiʿ (*Gruss des Ṣuhban an Šaiʿ*) ». Impossible, il faudrait לשע ou על שע.

Eut. 185. קנם | ודד | צר בעכט, « Que Wadd exècre (? phén. קנם) l'oppresseur à ʿOkaẓ (?) »; L. « *Qaïnum* salua

Ḍarr (Ḍaif) in ʿOkaẓ (*Qainum grüsste Darr in ʿOkaẓ*) ». Trop arbitraire et le passé ne convient guère.

Eut. 188 = H.-Hal. 115. Les deux copies diffèrent l'une de l'autre; je suis maintenant celle de M. Euting : ודד פחנא ואן אודם, « Wadd et Hâni et moi Uwêdim »; L. « Salutation à Hâni'; et je suis Uwaidim (*Gruss an Hâni'; und ich bin Uwaidin*) ». Inconvénient ordinaire.

Eut. 197. ודד פחבל, « Wadd et Ḥabl »; L. « Salutation à Ḥibâl ».

Eut. 215. פקזח [ו]ד, « Wadd et Quzaḥ »; L. « Salutation à Quzaḥ ».

Eut. 223. וד עבק פעזבן, « Wadd, (fils de) ʿAbaq (?) et ʿAzbân »; L. « Salutation d'Abaq (?) à Azbân ». État construit au sens actif difficile à admettre.

Eut. 230. חת סלם מנות, « Hût, (fils de) Salim, (fils de) Manwat »; L. « [à ...]hât, salutation de LWT ».

Eut. 236. חני ודד דהל שחכל, Ḥannaï, (fils de) Wadd, (fils de) Dhuhl, de la tribu de Saḫkil (?) »; L. « Ḥannaï salua Dhuhl... »; passé mal à propos.

Eut. 257. באס להנא הודד, « Par Aus. Par Hâni', (fils de) Hawadd »; L. « A Aus de Hannaï, la salutation ». Construction bizarre.

Eut. 289. ודד בולן, « Wadd, (fils de) Buwêlân »; L. « Salutation! Buwailân ».

Eut. 307. . . . אן זיד (*wasm*) לפהם ודדאל, « Par Fâhim, (fils de) Waddîl? (et) moi Ziyad »; L. « A Fahim salutation! Moi (*wasm*), je suis Ziyâd (*Den Fahim Gruss! Ich* (*wasm*) *ich bin Ziyâd*) »

Eut. 341-342 = H.-Hal. 666-667. ודד פמלך | ואן בשר, « Wadd et Malik et moi Bišr »; L. « Salutation à Mulibb (? Malik?); et je suis Bišr (*Gruss an Mulibb (? Malik?) und ich bin Bišr*) ». Sur Bak, voyez plus bas.

Eut. 527. בנוי ודד דק (*wasm*) וסת, « Binâwi, (? fils de) Wadd de Quwêsat »; L. « A Naway, salutation de Quyaiwisat (??) (*An Naway Gruss von Quyaiwisat ??*) ».

Eut. 548. ... ודדת פיעת, « Waddat et Yaghuth... »; L. « Je saluai Yaghuth... (*Ich grüsste den Yaguth...* ». Voir 111.

Eut. 551-552. ודד רדי ואן פלטת, « Wadd, (fils de) Raday et moi Faliṭat »; L. « Salutation à Raday; et je suis Faliṭat (*Grüss an Raday; und ich bin Fliṭat* ». Espèce B.

Eut. 556. ודד כעב, « Wadd, (fils de) Kaᶜb »; L. « Salutation! Kaᶜb (*Gruss! Kaᶜb*) ».

Eut. 558. יען ודד [פ]גבר, « Yuᶜin (?), (fils de) Wad et Gabr (?) »; L. « Yuᶜen (?) salua Gabr (*Yuên grüsste den Gabr* (*Gabîr, Gabbâr*)?) ».

Eut. 564. ודד ועל וכלן מעס, « Wadd, (fils de) Waᶜl, (fils de) Waklân »; L. « Salutation à Weᶜl et KLN de ᶜAss (*Gruss an Waᶜl und KLN von ᶜAss*) ».

Eut. 571. למדערת ודד חלם, « Par Madhûrat, (fils de) Wadd, (fils de) Ḥalim »; L. « De (à) Madhûrat salutation à (de) Ḥulaïm (*Von (an) Madhûrat Gruss an (von) Ḥulaim*) ». Indécision pénible.

Eut. 596. ודד לאמן, « Wadd, (fils de) La'mân (?) »; L. ודד באמה, « ... salua sa mère (*Grüsste seine Mutter*) ». Voir 111.

Eut. 629. ודד בהמת, « Wadd, (fils de) Buhmat ». L. « Salutation! Buhmat (*Gruss! Buhmat*) ».

Eut. 632-633. ודד כסך ואן עקדת, « Wadd et Sakk (?) et moi Aqadat »; L. « Salutation à Sakk (?); et je suis ᶜAqadat (*Gruss an Sakk (?); und ich bin ᶜAqadat*) ».

Eut. 652-653. Deux inscriptions: לאס־מנת, « Par Aus-Manât », et ודד פלשמת, « Wadd et La-Šamat (?) ». לשמת serait pour ל־שמו(א); cf. nab. לשמש pour אלה־שמש. L. « De Aus-Manât. Salutation à LŠMT, ou LYMT, ou LNᶜMT (*Von Aus-Manât. Gruss an LŠMT, oder LYMT, oder LNᶜMT*) ». M. Littmann a rapproché avec raison le nom ṣafaïte שמת־אל.

Eut. 786-787 = H.-Hal. 721. ודדת פעצם וכתמת, « Waddat et ᶜAṣm et Kitâmat »; L. « Je saluai ᶜAṣim et Kitâmat (*Ich grüsste ᶜAṣim und Kitamat*) ». Espèce B.

Eut. 788 = H.-Hal. 716. פעכת ענבת מס, « Fiᶜamat,

(fils de) ʿInâbat, (fils de) Maus (?) ». L. פ עמת עשרתמש, « Dans l'année dix MS (?) (*Im Jahre zehn MS* (?) ». Pour la transcription selon H., voir E. P. A., p. 84, 715-716.

Eut. 789 = 717. ודדת פעדר, « Waddat et ʿAdhir (? Adhif?) »; L. « Je saluai ʿAdhir (? *Ich grüsste Adhir* (?) ».

Eut. 790 = H.-Hal. 718. ודדת פעת פכתמת, « Waddat et ʿAut (?) et Kitâmat »; L. « Je saluai ʿAt (?) et Kitâmat (*Ich grüsste ʿAt* (?) *und Kitâmat* (?) ». Ici, M. Littmann est obligé de voir dans le second פ une conjonction. La suite ואן פלש, « et moi Flš » résulte de la copie de M. Euting où le א est clair.

Eut. 792. = H.-Hal. 720. עגבן אל־נעם לחביב, « ʿAug, fils de Il-Naʿam (? עגבן *ʿAgbân*?); | Par Ḥubaib »; L. « Aug, fils de El-Naʿam à (*an*) Hubaiyib ».

H.-Hal. 750. ודד פקמלת, « Wadd et Qamlat »; L. « Salutation à Qamlat (*Gruss an Qamlat*) ».

Les inscriptions suivantes, d'après l'aveu même de M. Littmann, ne se rangent pas facilement dans la série des graffites votifs. Elles n'y appartiennent pas en effet.

Eut. 100. חבבת חלם ואן הח[ל]ד, « Ḥubêbat, (fils de) Ḥalim et moi Ha-Khâ-li[d] »; L. « Je saluai Ḥulaim (*ich bin Ha-Hali*[*d*]) ».

Eut. 438-439. חבב צמת ואן אבלק, « Ḥabîb, fils de Ḍammat et moi Ablaq »; L. « Salutation à Ḍammat; et je suis Ablaq (*Gruss an Ḍammat*; *und ich bin Ablaq*) ».

Eut. 9-10 = H.-Hal. 595. למלי עלי מלי, « Par Mâli, (fils de) ʿAlî, (fils de) Mâlî »; L. éventuellement : « Mallai pour Mallai (*Mallai für Mallai*) ».

Eut. 18-19 = H.-Hal. 10-11. לשמס צפן (*wasm*) אבדד ואן גיד, « Šams, (fils de) Dêfân, (fils de) Abdad et moi Gaïd »; L. « Šams-Ḍaif (?) et pour (פל) Abu-dâd; et je suis Gaiyid (Giyad) (*Für Šams Ḍaif* (?) *und für Abu-Dâd und ich bin Giyiad* (*Giyâd?*) ».

Eut. 34-35. = H.-Hal. 599-600. למס מין מבל פ[ח]צר, « Par Maus, (fils de) Miyân (?), (fils de) Mubill, et Haḍir (?) ».

Lecture très douteuse : la copie H. offre ג au lieu de ס, omet les deux premières lettres de מבל et présente דו au lieu de צר, et par surcroît, les deux copies ont ת au lieu de ח L. traduit néanmoins : « Pour Mimayân (?) de Ball et Haḏir (*Für M von Ball und Haḏir*) » et rappelle longuement la légende arabo-babylonienne Haḏir-Elias-Khasisatra ! Un nom d'homme מבל se trouve dans H.-Hal. 601 et 603.

Eut. 278. לעתר מס מינת. « Par ʿAtr, (fils de) Maus (?), fils de) Miyâṇat ». Pour מס et מין, cf. le texte précédent. L. « Pour ʿAtr de SMY-allât (? *Für A. von S.*) ».

Eut. 529 אן חתב (*wasm*) ולצב. « Par Ḍab et moi Ḥtb » ; L. « Pour Ḍabb et je suis *Htb* (Ha-tais?) (*Für D. und ich bin H.*) ».

II — TEXTES RELIGIEUX

Le nouvel examen que j'ai consacré aux inscriptions safaïtiques dans le numéro de janvier dernier (p. 42) a prouvé que le mot הרצו, dans lequel j'avais cru voir un verbe jusqu'alors, était en réalité le nom propre d'une divinité, en d'autres termes, qu'au lieu de traduire הרצו par « que tel dieu gratifie un tel », il faut traduire : « O Raḏw ! », en regardant le ה dans ce cas comme répondant à l'exclamation arabe يا, *yâ* ! C'était la conséquence d'une série de recherches sur les autres noms de divinités : אלה (לה), יתע (אתע), אלת (לת), גד־עוד, בעל־סמן et שעהקם. Dès lors, il devint clair pour moi que ce résultat doit forcément être mis en pratique au sujet des inscriptions proto-arabes où les termes הרצו, האלה et d'autres formes analogues se rencontrent très fréquemment. Je vois avec plaisir que M. Littmann est arrivé à la même idée en ce qui concerne ces derniers textes par une voie différente et indépendamment de moi, et même sans chercher un appui dans l'épigraphie safaïte. Nous sommes donc d'accord sur ce point capital et j'ai été fondé à espérer que cette entente désirable persisterait jusqu'au bout sur les autres questions touchant l'interprétation des textes ; à mon grand regret,

les innovations qu'il présente en contradiction avec les vues proposées dans E. P. A. sont absolument indéfendables, et à tel point que je ne puis l'expliquer que par une hâte excessive qui l'a empêché d'examiner plus sérieusement le recueil Huber, qui équivaut presque, à ce propos restreint, à l'excellent recueil Euting qu'il a eu à sa disposition exclusive depuis trois ans!

Prenons un exemple caractéristique et plein de conséquences.

Le mot הרצו est souvent suivi du terme אתם ou אתמן (תמן) accompagné de ודד ou d'autres groupes difficiles. J'ai uniformément pris ce terme pour un nom propre, notamment pour un nom divin par suite du sens verbal « gratifie » attribué à הרצו. C'était une erreur que M. Littmann n'a pas commise, et dont mes *Observations complémentaires* m'ont fait revenir sans le savoir, mais le terme en cause demeure un nom propre, c'est-à-dire un nom d'homme. L'opinion de M. Littmann voit dans אתם un impératif de תם, « accomplir », et dans אתמן le même impératif à la forme énergique. Il traduit donc הרצו אתמ[ן] ודד par « O Riḏw (Raḏou)! accomplis la salutation (à... ou de N. (*O Raḏu! vollstrecke den Gruss an N. von N.*) ». Il paraît même très satisfait de cette innovation qu'il regarde comme une seconde clé du déchiffrement définitif global. Or, il a simplement perdu de vue H.-Hal. 474 portant : הרצו וגדגאם אתמן, phrase que, grâce à l'obscurité du second groupe, on peut traduire soit : « O Riḏw! Wagadga'm, (fils de) Atman », soit : « O Riḏw et Gad-Ga'am (cf. גד־עד au Safa)! Atman ». Mais que si l'on attribue à אתמן le sens de « accomplissez », il n'y aurait plus ni nom d'auteur ni nom de mandataire, ni le mot pour « salutation ». Une phrase aussi insignifiante est d'autant plus étonnante qu'il eût été naturel d'employer ודד au lieu de אתמן. Peut-on supposer une forme abrégée תמן? H.-Hal. 481 offre למאר ותמן, « A Maïr et à Taman », où תמן est sans aucun doute un nom d'homme.

L'auteur semble sentir lui-même la difficulté, car il cherche à lui échapper en variant plusieurs fois sa traduction. Ainsi n° 313 où le sens de « accomplir, réaliser » (*wollstrecken*) ne convient pas, il traduit חמן par « fais prospérer » (*gieb gelingen*). Enfin, la supposition que le א de [אתמ[ן soit l'indice de la voie causative ou factitive serait tout aussi peu certaine, car le safaïtique pouvait encore employer le ה dans ce dernier cas, et à ce propos l'ignorance dans laquelle nous sommes de la grande majorité du recueil Euting se montre particulièrement préjudiciable. Donc, jusqu'à plus ample informé, il faut se tenir sur la réserve.

Parmi les divinités invoquées en tête des graffites proto-arabes connus de moi, je relève *Ilâh* האלה ou הלה (forme apocopée), *Kâhil* (puissant), הכהל et *Mâlik*, המלך. Plus difficile à distinguer est la forme להי, que M. Littmann identifie avec la forme nabatéenne אלהי dans les composés tels que גמרלהי, שעדלהי, etc. ; cela paraît d'autant plus probable que les noms d'hommes עתלהי (*Gauthalâhî*) et והבלהי (*Wahb-Ilâhî*) sont communs au nabatéen et au proto-arabe. Cependant cette communauté prouverait tout au plus que les noms théophores nabatéens ont pénétré chez leurs voisins proto-arabes, et non pas que ces derniers aient construit sur ce modèle le terme séparé אלהי qui n'existe même pas en nabatéen. D'autre part, faut-il penser à prendre le י final pour le suffixe possessif de la première personne du singulier : « mon dieu » ? Malgré son air insolite, on serait bien obligé de l'admettre si l'on était au moins sûr de la lecture, et en ce lieu il faut de nouveau regretter de ne pouvoir s'aider de l'ensemble des copies soigneusement rapportées par M. Euting, car celles de Huber m'ont plutôt conduit à transcrire הנהי et בנהי à cause de la fréquente petitesse de la lettre. Dans de pareilles circonstances d'insécurité, il sera plus prudent de maintenir provisoirement ma transcription נהי, « repousseur (du mal), préservateur » (ناهي) et d'y voir une épithète divine analogue à כהל (= éth. *kâhël*, « puissant ») et מלך, « maître, possesseur, roi ». Sur ce sujet encore, l'innovation proposée n'est pas sortie des limites d'une hypothèse à vérifier.

Arrivons au dernier point litigieux. Après le nom divin apparaît souvent בך. Dans les rares inscriptions traduites par moi, je l'ai considéré comme un nom propre. M. Littmann le lit au contraire *bika* (بِكَ), « en toi, par toi », ce qui rendrait compte de l'emploi fréquent du mot. J'allais y souscrire sans réticence, mais un examen comparé des copies des deux voyageurs m'a fait réfléchir. En fouillant les assemblages de lettres inintelligibles laissés sans traduction, je viens d'acquérir la conviction que le groupe transcrit provisoirement par הנבך est en réalité אן בך, « moi Bak ». Ainsi H.-Hal. 58 : יב · עד הנבך אלוגב doit être corrigé en ה[ר]צ[ו]ור אן בך אל־וגב, « O Ridw et Wadd! Je suis Bak (Bauk?) de la tribu de Wagab (?) »; de même H.-Hal. 69 : הנהי הנבך, lisez : הנהי אן בך, « O Nâhî (?)! Je suis Bak ». H.-Hal. הנהי בכם נעמת est à restituer הנהי בך מנעמת, O Nâhî! Bak de Naᶜmat ». H.-Hal. 570, défectueusement transcrit הנהי בכם על שאלב הנעל, se rétablit הנהי בך מגל פאלב הנגר, « O Nâhî! Bak de Gal et Alb le charpentier ». Enfin, dans l'espèce B, je relève H.-Hal. 666-667: ודד פמלך והנבך = ודד פמלך ואן בך, « Wadd et Malik et moi Bak ». Dans tous ces passages, il est absolument impossible d'appliquer à בך la signification de « par toi » ou « en toi ». J'espère que la preuve est complète.

Il nous reste à passer en revue les textes religieux en détail afin de rendre plus tangible la différence de nos traductions.

III — LA SÉRIE רצו

Eut. 40 = H.-Hal. 27-28. Les copies divergent au sujet de la première ligne. Eut. 40 *a* mêne à ואן הנא, « Et moi je suis Hâni' » (L.); H.-Hal., 27, offre plutôt האלה לה, « O Ilâh! Lah(d? לדד, cf. 89?) ». La seconde ligne, très obscure dans H.-Hal., offre clairement dans Eut. הרצו השקר, « O Riḍw! Ha-Šaqir » (L.), formule très simple commençant par une invocation et faisant suivre immédiatement la signature de

l'auteur sans aucun lien avec la divinité invoquée. La supposition de ce lien constant a été une cause de nombreuses difficultés dans N. E. J. P. A.

Eut. 55 = H -Hal. 604. Résultante comparative : הרצו בך דקקת, « O Riḏw ! Bak, (fils de) Daqîqat ». L. « O Raḏu ! En ton nom [écrivit ceci] Daqîqat ». Style gonflé et trop elliptique

Eut. 84-85 = H.-Hal. 62-63. Résultante comparative : הרצ רצב מר | ואן אצר ארץ אחלת זד נר, « O Riḏw ! Rḏb (?) (fils de) Murr ; et moi Aḏr (fils de) Ariḏ, (fils de) Aḫlat, (fils de) Zêd, (fils de) Nur ». L. « O Raḏu ! Protège-moi contre R... (.מר [נ]צר).. et moi... Ḍau' campa [en cet endroit ?] (*O Raḏu Schütze (mich) vor R... Dau' lagerte [an dieser Stelle]* ».

Eut. 94. Deux inscriptions למבל קנת, « Par Mubill, (fils de) Qanat (? Qalat?) » et הרצו אתם ער, « O Riḏw ! Atam, (fils de) Ghar..? » L. « A Mubill. J'ai dit : O Raḏu ! fais prospérer... (*Von Mubill. Ich sprach* (קלת) *: O Raḏu lass gelingen...*) ». Ton trop solennel.

Eut. 102=H.-Hal. 76. Résultante comparative : הרצו אתם הודד בותר, « O Riḏw ! Atam, (fils de) Hawadd. Par Witr (?) ! ». On incline d'abord à lire עתר, contraction pour עתתר, la célèbre Astarté (masculine) des Sabéens. Les inscriptions de ces derniers se terminent souvent par l'invocation de cette divinité jointe à plusieurs autres : בעתתר ובאלמקה, etc. Toutefois, le cercle de la seconde lettre étant assez grand, la lecture בותר demeure strictement probable. L. « O Raḏu, accomplis cette salutation au Tagir (?) (*O Raḏu wollstrecke diesen Gruss an Tagir* (?) » (de gauche à droite בתגר).

Eut. 212 = H.-Hal. 131. Résultante comparative : הרצו ושק ואן כמל, « O Riḏw ! Wšq et moi Kâmil ». L. n'essaie pas de lire le second mot.

Eut. 309. [ר]צו אתמן ודד ות[ר], « O Riḏw ! Wadd, (fils de) Atman, (fils de) Witr (?) ». L. « O Raḏu ! accomplis la salutation de Wit[r] (*O R. vollstrecke den Gruss des Wit[r]*) ».

Eut. 313. הרצו תמן חמר, « O Riḏw! Têman (fils de) Khumr ». תמן se rencontre encore dans le composé תמנדר (451); cf. h. תֵּימָן, prince iduméen et aussi le nom d'une ville. L. croit à l'omission de l'indice factitif: « O R., fais prospérer Hims! ». Le ר est cependant très distinctement tracé.

Eut. 417. הרצו אתמן ודדן מכל ד, « O Riḏw! Atmân, (fils de) Waddân, (fils de) Mubill... ». La forme prolongée ודדן revient dans 642 et 724 et encore ailleurs. L. « O R., accomplis la salutation de (à) Mubill (de) .. (*O R. wollstrecke den Gruss des* (*an*) *Mubill von* (*aus*)... ». Il admet encore comme possibilité la lecture לם בן ד, « Lâm, fils de Dh... ».

Eut. 489. הרצו אלט בן יהפך, « O Riḏw! Alṭ (?) fils de Yahfuk ». Les noms ne sont pas très sûrs; le ט manque d'un trait droit, tandis que le ב et le ך ont des petits traits superflus. L.: הרצו אל[טפ]ני הפכה, « O Raḏu, prouve-moi ta bonté! Ha-Fâkih (*O R. beweise mir deine Güte! Ha-Fâkih*) » (כ et ה seraient liés ensemble). On ne peut croire d'emblée ni à l'usage du א prosthétique ni à l'existence du nom הפכה parmi ces Bédouins.

Eut. 530 = H.-Hal. 223. הרצו סעד להם, « O Riḏw! Saᶜd, (fils de) Lahm »; L. « O Raḏu! aide Lahm (Luhaim)! (*O R., hift dem Lahm* (*Luhaim*?) ».

Eut. 557. ברצו [ו]ד אדכר חם בן אר, « Par Riḏw. Wadd, (fils de) Adhkar, (fils de) Têm, (fils de) Ar (?צר, Ḏar?) ». Séparation de mots très douteuse, ainsi que la lecture du ד, du כ (ם?), du ן (פ?) et du second א (צ?) L. ברצו וד א[ן] סרת מכפ · ר, « Par Raḏu, salutation! J'ai voyagé de KF.R (BN.R) (*Bei Raḏu Gruss! Ich bin Gereist von KF.R* (*BN.R*) ». On s'attend à « Je suis venu de » (*Ich bin hieher gekommen von*).

Eut. 561. ברצו ודד סמכן, « Par Riḏw. Wadd, (fils de) Samkan (?) ». L. lit סמך.

Eut. 585. הרצו בך סרר, « O Riḏw! Bak, (fils de) Sa-

rur (?) ». L. « O R, Par toi (vienne) joie (?) (*Durch dich* [*komme*] *Freude* (?) ». Tournure forcée et invraisemblable.

Eut. 597. הרצו ארב בן נן מ[ע]נם, « Par Riḏw! Arib, (fils de) Nûn de Ghânim (?) ». L. « Par Raḏu triompha Nûn de Ghânim (*Durch Raḏu gewann Nûn den Sieg über Ganim*?) ». Rôle exagéré de ces graffites si personnels.

Eut. 651 = H.-Hal. 328. ברצו צבאן מבדדת. « Par Riḏw! Ḍab'ân de Badâdat ». L. ברצו צבא ל[מ]דדת, « Par Raḏu [soit ou fut] un refuge à Musaddadat (*Durch R.* [*werde, ward*] *eine Zuflucht dem Musaddadat*). Les deux copies garantissent le ב de בדדת qui est un nom de lieu ou de tribu.

IV — LA PRÉTENDUE DIVINITÉ [א]להי

J'ai exprimé plus haut mes doutes au sujet de l'existence chez les Proto-Arabes d'une divinité écrite [א]להי et qui serait l'équivalent de Allâh. J'ai montré de plus que la lecture נהי, הנהי, בנהי, adoptée par moi, semblait provisoirement la plus probable. Un nouveau et soigneux examen des copies Huber y a suffisamment concouru. Tout en déplorant l'impossibilité pour moi de compulser en même temps le recueil de M. Euting sur les faits paléographiques que j'ai en vue et d'en augmenter éventuellement le nombre, j'ai tout lieu de penser que la lecture contestée restera définitivement acquise à la science. A coup sûr, la confusion coutumière de ל et נ dans ces graffites, jointe à l'habitude d'ajouter par simple nonchalance des traits parasites à tel enseigne que la confusion avec des lettres du tracé régulier se produit avec la plus grande facilité; il y a cependant des limites à cette regrettable négligence. Le נ qui consiste, dans l'écriture courante, en un petit trait vertical, est souvent allongé au point de ressembler au ל de l'écriture courante. Je connais même un exemple où le bout supérieur du trait se recourbe vers la gauche et ressemble ainsi à un ל du style soigneux (dans בנהי Hal. 515 = H., p. 516, n° 18, où tout le monde lira בלהי), mais cet exemple est unique dans le recueil. Par contre, j'ai relevé neuf exemples où la lecture ל est absolument exclue. Les groupes נהי (Hal. 259 = H., p. 297,

n° 54), הנהי (Hal. 473 = H. p. 500, n° 15), הנהי (Hal. 570 = H., p. 642, n° 2), הנהי (Hal. 579 = H., p. 644, n° 11) montrent une forme ondulée propre au נ moins tachygraphique. Dans הנהי (Hal. 588 = H., p. 646, n° 19), l'ondulation est retournée à droite. Enfin, dans בנהי (Hal. 367 = H. p. 389, n° 1) et dans בנהי (Hal. 590 = H., p. 647, n° 22), le נ a la forme archaïque préservée en sabéen et en éthiopien, tandis que dans בנהי (Hal. 260 = H., p. 297, n° 55 *a*), la forme est retournée à droite comme cela arrive souvent dans les inscriptions sabéennes En un mot, נהי ainsi que כהל et probablement aussi מלך expriment une épithète de quelque dieu supérieur local, au moins au point de vue de son adorateur. Le plus naturel est de penser à un dieu céleste. Suivons maintenant la liste de M. Littmann.

Eut. 120-121. L. לבבי | בלהי, « Par Allâh! | De Bâbai (*Bei Allâh! Von Bâbai*) ». Ce groupement est contestable : le premier mot est de l'espèce A, le second de l'espèce B; ce sont deux textes disparates. Leur indépendance peut être encore prouvée par un autre fait : dans aucun de nos graffites בלהי (?) n'est jamais suivi de la préposition ל. בנהי signifie donc quelque chose comme : « Par le Protecteur. »

Eut. 144 = H.-Hal. 87. חגת (au lieu de תעת) הכהל אתם, « O Puissant! Atam, (fils de) Khagat (?) ». L. [הלה(י] אתם חגת, « O Allâh, accorde le succès à *Khgt* (*O Allah, gieb Gelingen dem Khgt*) ». Le *l* final du premier mot se trouve dans les deux copies, par contre le second ה ressort clairement de celle d'Euting ; le trait gauche du כ est effacé ou a été oublié par le lapicide.

Eut. 151. הנהי מניל דור, « O Protecteur! Manêl, (? fils de) Dawar (?) ». מניל pour מניאל. L. : « O Allâh, donne . . . à Dauwâr (*O Allah, gieb . . . dem Dauwar!*) ».

Eut. 156. Illisible. L. הל(י)ה רצלה (?) אהל סבר, « *O Allah! — Raḍallah* (?) *vom Stamme Sabr* ». הליה pour הלהי!

Eut. 226 = H.-Hal. 780. Sup. A. *a*) לעפף, « Fait par ʿAffâf » ; *b*) ללוחע פנצע, « Par Luvêtiʿ et Nâṣiʿ (?). »

c) לגלבט תשוק אלטיי, « Par Gulbuṭ (?), (fils de) Tašwiq de la tribu de Ṭay (?) ». L. לעלב ותשוק אל חיי, « Par Ghalib ; et il soupira après Ḥuyai ou après sa tribu (?) (*Von Ghalib ; und er sehnte sich nach Ḥuyai* (*oder nach seinen Stamme*?) ». Le ט me paraît être lihyanite.

d) בזל טט ודד כשא, « Bazl, (fils de) Ṭâṭ (?), (fils de) Wadd, (fils de) Kiša' ». Le mot בזל en tête de la ligne suivante est la correction du mot supérieur dont le ל a été mal tracé. L. בתם | טט ודד כשא ..ב, « *In... Gruss des... | an Taim* ».

e) הנהי סעדן אל התעת, « O Protecteur ! Sa'dân de la tribu de Hatha'at ». L. הלהי סעדן אב [י]תעת, « O Allah ! Aide Abu-Yathiat » (*O Allah, hilf dem Abu-[Y]athi'at !*).

f) בנהי תעהיר מצהבן, « Par le Protecteur... de Ṣuhban ». L. « O Allah, etc. ».

g) הלה | בך הסיר שמס, « O Dieu ! Bak, Hasarûr, Šams de Ta'li ». L. « O Allâh ! par toi [vienne] la joie à Šms » (*O Allah, durch dich* [*komme*] *die Freude dem Šams von Ta'li*).

h) הרצו לקם והבלהי, « O Riḍw ! Laqam (?), Wahbilâhî (?) ». L. נקם, « venge » (*räche*). Wahbalahi est un nom emprunté aux Nabatéens ; le ו peut aussi appartenir au nom suivant perdu.

i) בנהי גץ דחל ולמן, « Par le Protecteur. Gaṣ (?) de Tell (?) Walman ». L. le rattache à la ligne précédente : בן הלב[א]ל [א]ל עלמן, « fils de ha-Labu['] de la tribu d'Ulaim » (*Sohn des ha-Labu*[*'*] *von Stamme 'Ulaim*). Le groupe גץ est absolument clair dans la copie de Huber et le reste aussi dans celle d'Euting.

Eut. 244 = H.-Hal. 137. בנהי הסבי, « Par le Protecteur. Ha-Sabî (?) » ; au-dessous : למדיל, « Par Madhyal (?) ». L. « Devant Allah [salutation] de (à) ha-Sam (Sab?), à (de) Madhyal » (*Vor Allah, Gruss von* (*an*) *ha-Sam* (*Sab*), *an* (*von*) *Madhyal*). Toujours les chassés-croisés amusants.

Eut. 245 = H.-Hal. 138. בנהי ודד, « Par le Protecteur. Wadd ». L. « Devant Allah salutation! » (*Vor Allah Gruss!*).

Eut. 246 = H.-Hal. 139. הנהי בך בלת סעדת, « O Protecteur! Bak, Balt (?), Saᶜàdat ». La leçon antérieure בנת, « fille », n'est possible qu'à condition que בך fût aussi un nom de femme; le nom d'homme סעדת revient dans H.-Hal. 184 et 216. L. « O Allah, par toi est distribué le bonheur » (*O Allah, durch dich ist* (*werde*) *Glück gespendet!*). Bravo, psalmiste du désert!

Eut. 254. הנהי בך מסרר, « O Protecteur! Bak, Masrûr (?, de Sarûr?) ». L. « O Allah! devant toi [écrivit ceci? salua?] Masrûr (?) » (*O Allah! vor dir* [*schrieb dies?, grüsste?*] *Masrûr* (?), ou bien : « ... par toi vienne [viens] la joie » (... *Durch dich komme* [*kommt*] *Freude*). Nouveau psalmiste! Mais comment מסרר peut-il signifier « joie » ?

Eut. 255. הנהי בך משערת, « O Protecteur! Bak de Śaârat (?) ». L. n'offre pas de traduction.

Eut. 423 = 403 = H.-Hal. 184. הנהי וד סעדת מדנת חמן תמיעת, « O Protecteur! Wad (? Gad? ᶜAd?), Saᶜâdat (? Bigâdat), Madhnat, Têman, Têmyaghuth ». L. « O Allah, salutation de Ligadat de Dhlt à Têmyaghuth » (*O Allah, Gruss des Bigadat aus Dhlt an Taimyaguth*). Ce dernier nom est dû à une des heureuses lectures de M. D.-H. Müller.

Eut. 492-493. Deux inscriptions : הנהי הפתי ערב בך סעדת, « O Protecteur! ha-Fatî ᶜArab, Bak (?), Saᶜâdat », et au-dessus : למאבל, « Par Ma'bal (?) ». L. « O Allah, généreux (?) ha-Fatî [ou par] toi bonheur à M'abl » (*O Allah, gütiger* (*? ha-Fâtî?*) [*durch*] *dich Glück dem M'abl*).

Eut. 517. Il n'y a de sûr que le mot בנהי (בלהי).

Eut. 519 = H.-Hal. 216. Probablement deux inscriptions : הנהי סעד סעדת, « O Protecteur! Saᶜd, Saᶜàdat », et על דורת (?), « Pour Daurat » (en omettant le ע, « Par D. »). L. « O Allah, aide Saᶜdat contre Dauwarat » (*O Allah, hilf dem Saᶜadat gegen D.!*).

Eut. 359-360. Deux inscriptions : [illegible] « O Protecteur! [illegible] Wadd », et [illegible] « Lam. [illegible] Dahr [illegible] » [illegible] « O Alah! ... Salutation à [illegible] de Dahr. [illegible] Alah. Gruss an [illegible] vom Dahr. »

Eut. 338 = [illegible] 275 [illegible]. [illegible] « Par Dieu [illegible] Attar, Khamasat et [illegible] ». [illegible] « [illegible] Khamasat et [illegible] [illegible] Khamasat und [illegible]. Mais [illegible] [illegible] [illegible] 571 et [illegible]

Eut. [illegible] = [illegible] 312. [illegible] « Protecteur [illegible] Lam. [illegible] » [illegible] « O Alah [illegible] vant [illegible] salut [illegible] Alah, vor der grüsst [illegible] ».

Eut. [illegible] [illegible] « [illegible] Wadd [illegible] » [illegible] est une [illegible] Alah [illegible] Alah, Alah [illegible] [illegible] on ne peut [illegible] [illegible] ne pouvant trouver [illegible] [illegible] pas [illegible] [illegible] [illegible] comme [illegible]

[illegible] Protecteur [illegible] hommes [illegible] devant [illegible] [illegible] vor der [illegible]

[illegible] « Devant Salut [illegible] Salut [illegible]

[illegible] devant [illegible]

Eut. 143 = H.-Hal. 86. הכהל אתמן דדי, « O Puissant! Atman, Dadi ». L. « O Kâhil, donne succès à Dadî » (*O Kâhil, gieb Gelingen dem Dadi*).

Eut. 146 = H.-Hal. 80-81. *a*) הלה בך סעד אוסי, « O Dieu (Ilah)! Bak, Sad, Ausaï ». L. « O Allah! près de toi [est] secours (?) Uwaisai (?) » (*O Allah, bei dir* [*ist*] *Hilfe* (?) *Uwaisai?*). A la seconde ligne, on lit avec certitude אלת, « Allat ». L. « Ilat »; le reste est confus.

b) הכהל אתמן הודד לבבן, « O Puissant! Atman, ha-Wadd, Libâban (?) ». L. « O Kâhil, accomplis la salutation à Babai (?)! » (*O Kâhil, vollstrecke den Gruss an Babaï* (?)*!*).

c) הכהל אתמן וד, « O Puissant! Atman, Wadd ». L. « O Kâhil, accomplis la salutation! » (*O Kâhil, vollstrecke den Gruss!*).

Eut. 282. Deux inscriptions : בכהל ודד דית, « Par le Puissant! Wadd, Dhayat (?) » et למים בן [כר]ב, « Par Mayâs, fils de Karib ». L. en fait une seule : « Devant Kâhil salutation de Haiyat (חית?) de Maiyâ[s], fils de Karib » (*Vor Kâhil Gruss an Haiyat* (?) *von Maiyâ*[*s*], *Sohn des* [*Kar*]*ib*).

Eut. 283 = H.-Hal. 152. Deux inscriptions : הכהל בך הסרר, « O Puissant! Bak, ha-Surûr (?) » et למהלאל, « Par Makhalîl (?) ». L. « O Kâhil, par toi [vienne] la joie à Makhîl-el » (*O Kahîl durch dich* [*komme*] *Freude dem Makhîl-el*).

Eut. 82-83. המלך בך אל | מנב אסרצא, « O Mâlik (Possesseur, roi)! Bak des Al-Munib (?), Aus-Ruḏâ' (?Ausarḏa?) »; le dernier nom pourrait être emprunté aux Nabatéens. L. « O Malik, de toi... Aus-Ruḏâ' » (*O Malik... von dir Aus-Ruḏâ'*).

Eut. 300 *a*). המלך ודת ד מכב לחדים, « O Malik! Wadat (?), Dhû Makab (?). Par (?) Ḥidhyam (?) ». L. « O Malik, salutation à Dhu Mkr de Hidhyam » (*O Malik, Gruss an Dhu Mkr von Hidyam*).

Je viens de passer en revue les séries principales B et C du mémoire si remarquable de M. Littmann. Dans B, je n'ai pas trouvé les formules de salutation, mais une simple coordination de noms propres dont la filiation reste incertaine, sauf le

cas assez rare où le mot בן l'indique formellement, car, pour éviter tout malentendu, je déclare sans ambages que l'expression « fils de », mise entre parenthèses, est purement conjecturale et provisoire. J'en ai tellement conscience que je l'ai tout à fait supprimée dans la dernière partie de ce travail. Dans la partie C, le caractère religieux se manifeste surtout dans l'invocation initiale. Les noms divins qu'on y constate sont peu nombreux, à savoir : *Ilâh*, (אלה, abrégé souvent en לה après les préfixes ה et ב), *Raḍw* ou *Riḍw* (רצו), *Nâhî* (נהי), *Kâhil* (כהל) et *Mâlik* (מלך), et les trois derniers peuvent strictement n'être que des épithètes. *Allâh* (לאה) y existe aussi peu que dans les inscriptions safaïtiques. Une forme [א]להי, supposée par le savant auteur, rencontre des obstacles presque insurmontables par des raisons à la fois paléographiques et grammaticales. Parmi les divinités que j'ai relevées dans le recueil Huber, je retrouve dans le mémoire en cause *Êl* (אל), *Allat* (אלת, non *Ilât*), *Šams* (שמש), *Manât* (מנת), et le nom nouveau pour moi, *Yaghuth* (יעת); plusieurs autres doivent se trouver dans la partie restée inédite. Tous les orientalistes regretteront le malencontreux arrêt que subit à cette heure l'étude du panthéon nord-hidjazien, et se joindront à moi pour prier M. Littmann d'achever sans retard la publication des textes qu'il a si bien commencée. J. HALÉVY.

Gog et Magog.

On commmence aujourd'hui à douter de la prétendue modernité attribuée jadis d'emblée au genre apocalyptique dans les écrits de l'Ancien Testament. Ce genre n'est pas un produit du livre de Daniel, c'est le livre de Daniel qui représente le plus bel épanouissement de ce genre littéraire dont le hasard ne nous a conservé que fort peu de spécimens antérieurs, et encore par fragments rattachés aux exhortations prophétiques. La description de l'invasion future de la Palestine par l'armée immense de Gog du pays de Magog, comprise plus tard sous la dénomination de *Gog et Magog* (גוג ומגוג), qui occupe deux chapitres du livre d'Ézéchiel (XXXVIII et XXXIX), constitue la

plus complète de ces sortes d'apocalypses. Elle se résume dans les événements suivants : Après avoir annoncé le retour des captifs en Palestine et l'état prospère de la future principauté[1], Ézéchiel prévoit l'arrivée de hordes pillardes de la région du nord en si grand nombre que toute la Palestine en sera couverte. Devant un pareil flot, l'existence du peuple juif ne serait plus qu'une affaire de quelques jours. Mais à ce moment Yahwé, indigné contre ces barbares, se manifestera dans toute sa puissance pour sauver son peuple élu. La terre tremblera, les montagnes s'écrouleront ; les envahisseurs, pris de frénésie, se massacreront les uns les autres. Une éruption de peste accompagnée d'un ouragan de feu mêlé de grêle et de soufre, anéantira cette multitude dont les cadavres deviendront la pâture des carnassiers. Les Israélites, restés indemnes de la catastrophe, se serviront pendant sept ans des armes ennemies en guise de bois à brûler et prendront des mesures pour enterrer les ossements dispersés afin de purifier la terre. Alors Israël aura la preuve tangible que les malheurs de l'exil lui ont été infligés par ses péchés, et les païens se convaincront de leur côté que Yahwé est un Dieu saint qui venge toute iniquité partout où elle se manifeste. Ézéchiel a soin d'indiquer lui-même que la terrible scène qu'il s'est mis à décrire est l'accomplissement d'anciennes prophéties : « Ainsi dit le Seigneur Yahwé : C'est bien toi dont j'ai parlé aux temps anciens, par mes serviteurs les prophètes d'Israël, qui ont prophétisé aux premiers jours (lire בימים הראשונים, au lieu de בימים ההם שנים), pour t'amener contre lui (XXXVIII, » 17). Ézéchiel reconnaît donc qu'il ne fait que commenter un ancien thème prophétique qu'il n'a pas inventé. C'est précisément le trait caractéristique de l'apocalypse.

Mais de quels prophètes est-il question ici et à quel passage Ézéchiel fait-il allusion? Le problème a été souvent discuté, mais, à ma connaissance, la solution la plus en faveur aujourd'hui est celle qui a M. Wellhausen pour principal défenseur. Se basant sur la considération exacte que l'eschatologie a sur-

1. Ézéchiel attribue au chef futur plus souvent le titre נשיא que celui de מלך ; ce dernier titre exprime l'idée d'indépendance, non celle de conquête.

tout pour but de faire accomplir dans un avenir lointain les prédictions prophétiques qui ne se sont pas accomplies de leur temps, le savant critique croit que Gog et Magog forment le succédané de l'invasion des hordes scythiques dont Sophonias et Jérémie auraient menacé la Judée suivant la majorité des commentateurs modernes. Sophonias, pense-t-il, attend d'abord la destruction totale du monde, Juda inclus (chap. I). Puis, au chapitre II, il fait entrevoir que Juda restera indemne. Cela concorde avec la donnée d'Hérodote (I, 105) suivant laquelle les Scythes marchèrent de la Philistide vers l'Égypte. Il semble pourtant que l'auteur de cette prophétie *post eventum* eût été trop idiot de laisser dans le premier chapitre la trace de ses fausses prévisions. Ajoutons que la présence des Scythes (si Scythes il y a) en Judée ne résulte nullement de l'annonciation II, 5-10 que le reste de la maison de Juda (שארית בית יהודה) qui échappera au flot destructeur des pécheurs (I, 4-13), les justes et les fidèles se rendront maîtres de tous les pays environnants, Philistide, Moab et Ammon, restés vides d'habitants à l'instar de Sodome et de Gomorrhe. On se demande comment de telles affirmations peuvent s'adapter à la période qui a suivi la retraite des Scythes en Asie. Rien que la mention relative à la dévastation de Moab et d'Ammon, pays où les Scythes n'ont jamais mis les pieds, montre à tout lecteur clairvoyant qu'il ne peut s'agir ici d'envahisseurs scythiques.

L'appel à Jérémie n'est pas plus heureux. D'après la thèse en discussion, Jérémie prédit l'arrivée justicière de toutes les dynasties des royaumes du nord (כל משפחות ממלכות צפונה) devant les villes de la Judée, surtout devant Jérusalem (I, 15). A qui a-t-il pensé? Il a pensé à une puissante confédération des peuples du nord de la Syrie, depuis longtemps formés en royaumes gouvernés par des dynasties héréditaires et habitués à s'allier ensemble dans un but commun. A-t-il pressenti que l'hégémonie de l'Asie antérieure écherra bientôt à la Chaldée? Nous l'ignorons; ce que nous savons, c'est que la description ne convient pas du tout à une horde composée de tribus nomades et privées d'une organisation stable comme l'étaient ces Scythes envahisseurs. A ce propos, la critique est

obligée de renoncer à la méthode qui lui a rendu de si bons services dans le passage de Sophonias. Là, on affirmait que le prophète n'a pas voulu modifier son ancienne prédiction, bien qu'elle ne répondît plus à la situation actuelle. Ici, on nous affirme au contraire que l'ancienne prédiction a attendu vingt-trois ans pour être mise par écrit sous un dessin modifié et assez vague pour pouvoir être adapté aux Chaldéens. Passons. Mais croit-on sérieusement que le prophète Ézéchiel, qui ne put connaître que la dernière adaptation, se soit mis dans la tête d'écrire un drame eschatologique sur le dessin ambigu que l'auteur lui-même a laissé périmer ?

Mais il y a une autre raison. L'intervalle qui sépare Sophonias et Jérémie d'Ézéchiel monte à peine à vingt-six ans; peut-on le qualifier de ימים קדמונים? Non, évidemment. Ce n'est donc pas à ces prophètes qu'Ézéchiel a pensé. Il a nécessairement fait allusion à des prophètes plus anciens, dont Sophonias, Jérémie et même Isaïe Ier sont les continuateurs et les imitateurs, savoir Amos et Michée[1], à propos desquels il faudrait encore savoir s'ils n'ont pas transmis les dires de leurs prédécesseurs. Je parle d'une transmission orale, sans exclure entièrement la possibilité d'une tradition écrite antérieurement à Amos, car la division courante de prophètes écrivains et de prophètes non écrivains manque de confirmation. Voici maintenant ce que nous lisons dans Amos, IX, 11-12 :

« En ce jour-là je redresserai la tente démolie de David, je boucherai ses fissures (פרציה pour פרציהן), je restaurerai ses ruines (הרסתיה pour הרסתיו) et je la reconstruirai comme au temps de jadis. En sorte que ceux sur lesquels mon nom est appelé (= Israël fidèle) prendront en possession le reste d'Édom et tous les (autres) peuples. Parole de Yahwé qui fera cela. »

Ainsi qu'Amos l'explique dans la suite, ce miracle s'accomplira pendant une période de grande prospérité qui suivra le retour de la captivité (v. 13-15).

Ayant lu ce passage, Ézéchiel s'est demandé comment Israël pourra maîtriser les peuples étrangers sans expédition guer-

1. Osée n'entre pas dans cette catégorie par la bonne raison qu'il s'occupe tout particulièrement du sort du royaume d'Israël.

rière, et il a pensé que ces peuples viendront d'eux-mêmes en Palestine et y recevront une leçon qui profitera à ceux qui étaient restés chez eux.

Michée revient trois fois à cette attente du châtiment infligé aux païens coalisés :

« Maintenant, une foule de peuples se sont réunis contre toi; ils disent : Elle sera gravement profanée (תחנף) et nos yeux contempleront l'écrasement de Sion. Ils ne savent pas la pensée de Yahwé; ils ne comprennent pas son projet de les réunir comme les gerbes sur l'aire (pour être battus). Lève-toi, ô fille de Sion, car je te munirai de cornes de fer, je te pourvoirai de sabots d'airain. Tu broieras plusieurs peuples, tu consacreras à Yahwé leur gain, leurs richesses au Seigneur de toute la terre » (IV, 11-13).

Ces prédictions explicites se répercutent ensuite dans des propositions plus générales :

« J'exercerai avec une rigueur extrême la vengeance contre les peuples désobéissants (V, 14).

« Comme aux jours de la sortie d'Égypte, je lui ferai voir des miracles. Les peuples les verront et auront honte de toute leur force; ils mettront la main à la bouche; leurs oreilles se boucheront; ils lécheront la poussière comme le serpent, les reptiles de la terre; ils trembleront de (tous) leurs membres; ils seront saisis de frayeur devant Yahwé notre Dieu, et ils te craindront aussi, ô Israël. »

Écrasement parfait des païens réunis contre Sion; Israël n'aura qu'à les dépouiller et à consacrer le butin à son Dieu à la fois sauveur et justicier. Résultat net : crainte universelle de Yahwé et attitude respectueuse à l'égard d'Israël.

Voilà, à mon avis, le canevas sur lequel Ézéchiel a brodé les silhouettes à demi claires de Gog et Magog.

En résumé, l'apocalypse d'Ézéchiel a pour modèles plus proches certains passages d'Amos et de Michée qui appartiennent réellement à l'époque antérieure à la destruction du royaume d'Israël. Quoi que disent les maîtres scalpeurs en matière d'exégèse, ladite apocalypse garantit l'authenticité de ces passages, si superbement maculés dans la fameuse édition de la Bible arc-en-ciel qui fait les délices des badauds. Les

anciens auteurs veulent être sérieusement étudiés et compris, et ils repoussent au loin ces chirurgiens à cœur léger qui recourent aux amputations radicales à la moindre apparition d'une expression qui ne se plie pas à leurs idées préconçues. J. HALÉVY.

Inscription punique.

Cette inscription, trouvée par M. Delattre dans la nécropole, près de sainte Monique, a été publiée par M. de Vogüé dans le *Répertoire*, p. 148 et suivantes. Elle a été étudiée par M. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, 1, p. 56-60, sans aboutir à un résultat quelconque en ce qui concerne les deux premières lignes, qui ont résisté jusqu'à présent à toute interprétation vraisemblable. Je crois utile de la soumettre à un nouvel examen. Du côté gauche, le texte est presque intact; du côté droit, il s'est perdu une quantité de lettres qu'il faudra déterminer pour chaque ligne. Il se peut qu'il y ait encore une ou plusieurs lignes de perdues à la fin, mais cela n'est pas de grande importance.

TRANSCRIPTION DE M. LIDZBARSKI

1 . . . . . חצא כם כל אש פעל בבת
2 . . . . . מותביכרשמותכרבמעל
3 . . . . . ת שפטם בדמלקרת ומלקרתחלץ
4 . . . . . בן פנפא ועבדאשמן בן גרמלקרת
5 . . . . מטנאם על חמלכתז מגן בן בעלשלך
6 . . . . תן וחמלך בן בעלשלך בן אדנבעל בן
7 . . . ל בן כדמלקרת בן אדנבעל בן חמל[כת
8 . . . . . שפט בן גרסכן רב כהנם

La première question à résoudre concerne le nombre des lettres qui devaient se trouver primitivement sur chaque ligne. La régularité presque entière qui se manifeste dans la fin des lignes, ainsi que celle de l'écriture très bien proportionnée, favorise la supposition que le nombre des lettres ne différait pas beaucoup d'une ligne à l'autre. Ce sentiment semble se confirmer en examinant attentivement la lacune de la ligne 7, qui se complète aisément avec un groupe de cinq lettres, savoir יתנבע[ל, en plus de כת, nécessaire pour parfaire le second élément חמל, c'est-à-dire avec sept

lettres ajoutées, qui donnent pour la ligne entière trente lettres, dont vingt-trois sont conservées. La ligne 6 contient de son côté vingt-cinq lettres intactes dont, à droite, la fin du nom propre תן, qui se restitue avec certitude בן בעלי[תן, six lettres qui complètent le nombre total de trente et une lettres. Enfin, le début de la ligne 5 réclame un nom avec filiation comportant sept ou huit lettres, mettons בן עבדשמן, et avec les vingt-quatre lettres restantes compte trente-deux lettres; et si l'on met, d'après un ancêtre, בן פנפא, on a de nouveau juste trente. Cette expérimentation permet de supposer que les deux lignes précédentes devaient avoir aussi contenu un nombre de lettres qui s'éloigne peu de la trentaine. C'est une base presque mathématique qui nous aidera à jeter quelque jour sur le sujet de l'inscription entière.

L. 1. La séparation s'est faite sans la moindre difficulté à propos de la phrase finale כם כל אש פעל בבת, qui peut signifier : « comme (ou ainsi que) tout ce qu'ils ont fait dans la maison de », ou bien : « comme (ou ainsi que) tous ceux qui ont travaillé dans la maison de ». Le mot précédent, mutilé au début, a conservé les trois lettres finales חצא. . . ; une racine חצא n'existant pas en hébreu, le א peut représenter tout au plus le suffixe de la troisième personne, régulièrement écrit ו -- en phénicien. Le mot מרחצא = héb. מרחצו, « et son cabinet de bain (*und dessen Baderaum*, Lidzb.) », sort du cadre; un tel détail d'arrangement intérieur n'a pas besoin d'être relevé, tous les sanctuaires étaient pourvus de lavoirs. Il n'est pas facile non plus de traduire וחצא par « et son intérieur » (Cl.-Ganneau); on pense plutôt à l'hébreu חיץ, « mur extérieur, façade » destiné à être orné de couleurs ou de gravures (Ézéchiel, XIII, 10). L'expression וחצא, « et son mur », conduit immédiatement à soupçonner l'existence d'un mot précédent comme הבת, « le temple », ou החצרת, « l'enceinte (sacrée), le parvis »; dans le dernier cas, le א de וחצא serait le suffixe féminin singulier : « l'enceinte (sacrée) et son mur » = héb. החצר וחֵיצָה. De plus, étant donné qu'il s'agit d'un sanctuaire, il faut nécessairement rétablir la partie manquante à peu près ainsi qu'il suit : לרבת לתנת (ou לעשתרת) החצרת ו[חצא.

« A la Dame Tint (ou Aštart) appartient ce sanctuaire et son mur », quatorze ou seize lettres complétées, qui, avec les quinze lettres conservées, font en tout vingt-neuf ou trente et une lettres.

L. 2. M. Lidzbarski a consacré deux pages aux diverses combinaisons possibles des dix-sept lettres conservées dans cette ligne. Il n'est parvenu à aucun résultat et a renoncé à en donner une traduction. Peut-être notre procédé sera plus heureux. Notre capital actif est, nous l'avons dit, de dix-sept lettres. Après le membre de phrase « tout ce qu'ils ont fait dans le temple » (l. 1), on attend un complément tel que « de l'enceinte de la divinité sacrée », donc חצרת האלם הקדש[ם, qui comporte douze lettres nouvelles et qui donne un total de vingt-neuf. Encore se peut-il qu'il eût eu בחצרת, « dans le temple et dans l'enceinte », ce qui parferait le nombre exact de trente lettres. Le restant présente deux compositions parallèles comprenant deux substantifs au pluriel : וח בי כרשם — וח כרכם, ce qui met hors de doute que וח cache un verbe dont ces substantifs sont les compléments directs. Après élimination du ו conjonctif, le verbe ne laisse voir que la consonne ח, il est donc défectif des deux côtés, et comme nous devons penser en hébreu, on s'arrête facilement à la racine אתי, qui fait au pluriel *qal* אָתוּ, « ils sont venus », et au *hif'il* הֵאֵתוּ ou הֵתוּ, « ils ont fait venir »; et avec la conjonction וְהֵתוּ עַל, « et ils ont fait venir sur, ils ont posé », ce qui, par suite de la suppression des lettres faibles en phénicien, devient régulièrement וח, à ponctuer וֻתוּ, *wêtu*.

Des deux objets qu'ils ont posés ou mis sur quelque chose, le second, כרכם, se reconnaît du premier coup comme répondant aux chérubins, כְּרוּבִים, des Hébreux et rappelle aussitôt les figures des chérubins en bas-relief qui ornaient les murs du temple de Salomon (I Rois, VI, 18, 33, 35)); on est donc autorisé à conclure que le premier objet désigné par כרשם était également un motif d'ornementation. Ici, l'hébreu nous laisse en plan, mais l'arabe accourt à notre aide, car كِرْس désigne une collectivité d'objets formant rangées ou bandes (maisons

contiguës, pierres précieuses, hommes), ce qui est en effet un motif d'ornement dénommé *bandes*. L'arabe nous fournit aussi la clef du petit mot mystérieux בי ; il est permis d'y soupçonner l'équivalent de بهاء, « beauté, éclat, splendeur », dont le synonyme hébreu הפארת ou פאר désigne directement l'ornement, la parure; le ה a disparu de בהי (בַּי, ét. const. בֵּי), comme il a disparu de ות pour והת.

L. 3. Prenant en considération que le bas-relief a dû se trouver sur la façade de l'édifice, on peut conjecturer que les mots disparus portaient à peu près חץ החצרתז ש[ת, ce qui, avec les vingt et une lettres restantes, complète encore le nombre de trente lettres.

L. 4. Suppléer dubitativement au début בן בדמלקרת. 23 + 9 = 32 lettres. Voir plus haut. Le nom פנפא a l'air d'être d'origine égyptienne ou libyque.

L. 5. Au début בן עבדאשמן (?); nombre des lettres : 9 + 24 = 33. — מטנאם, comme מנשאים en hébreu, semble désigner ceux qui ont contribué à l'œuvre par des dons de matériaux ou d'argent (Esdras, I, 4).

L. 6. Ajouter בן בעלי]תן; nombre des lettres : 6+25=31.

L. 7. Compléter אדנבע]ל; nombre des lettres : 5+25=30.

L. 8. Dans les deux lignes qui précèdent, חמלך a énuméré six générations d'ancêtres; il n'est pas probable qu'il soit allé plus loin. A mon sentiment, il s'agit ici plutôt d'un rab ou du grand prêtre; ajoutez par conséquent provisoirement רב(כהנם) גרסכן בן; nombre présumé des lettres : 9 + 16 = 25 ou 13 + 16 = 29. Dans la première alternative, רב כהנם qui finit la ligne serait en tête de la généalogie qui continuait sur la ligne 9 perdue.

Voici la restitution conjecturale du texte primitif :

1. לרבת לתנת החצרתז ו]חצא כם כל אש פעל בבת
2. חצרת האלם הקדש]ם ות בי כרשם ות כרבם על
3. חץ החצרתז ש]ת שפטם מדמלקרת ומלקרתחלץ
4. בן עבדאשמן] בן פנפא ועבדאשמן בן גרמלקרת
5. בן גרסכן] מטנאם על המלכת ז מגן בן בעלשלך
6. בן בעלי]תן וחמלך בן בעלשלך בן אדנבעל בן
7. אדנבע]ל בן בדמלקרת בן אדנבעל בן חמל[כת]
8. רב (כהנם?) גרסכן בן] שפט בן גרסכן רב כהנם

TRADUCTION

1. A la Dame Tint appartient cette enceinte et son mur, ainsi que tout ce qu'on a fait dans la maison de
2. l'enceinte de la divinité sainte. On y a placé des ornements de bandes et de chérubins sur
3 la façade de cette enceinte. An]née des juges Bodmelqart et Melqarthilleṣ,
4. fils d'Abdešmoun], fils de Panpo et ᶜAbdešmoun, fils de Germelqart,
5. fils de Gersakon]. Contribuants à cette œuvre : Magon, fils de Baᶜalšillêk,
6. fils de Baᶜalya]ton et Ḥimilk, fils de Baᶜalšillêk, fils d'Adonibaᶜal, fils de
7. Adonibaᶜa]l, fils de Bodmelqart, fils d'Adonibaᶜal, fils de Himil[kat.
8. Rab[1] : Gersakon, fils de] Šaphaṭ, fils de Gersakon[2], grand prêtre...?

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Th. Nöldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg. Verlag von Karl J. Trübner. 1904 (10 Marks). — Dietlef Nielsen, *Die Altarabische Mondreligion und die mosaïsche Ueberlierung*. Mit 42 Abbildungen. Strassburg. Verlag von Karl J. Trübner, 1904 (8 Marks). — M. Jastrow. *The Hamites and Semites in the tenth Chapter of Genesis (Reprinted from Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. XLIII, N° 173. — Max L. Margolis, *The Theological aspect of the Reformed Judaisme*, Baltimore, 1904. — Abraham Kahana, *La Bible* avec commentaires en hébreu. Gitomir, 1904.

Le récent volume de M. Th. Nöldeke est un recueil d'articles relatifs à divers problèmes de philologie sémitique et dont près de la moitié, ayant déjà paru dans des travaux antérieurs, a été maintenant revue avec soin et radicalement transformée; la majeure partie est entièrement inédite. Avec sa modestie coutumière, l'éminent philologue prévient ses lecteurs que ses résultats visent plutôt à la solidité qu'à la nouveauté, et que, d'autre part, de crainte d'aborder un terrain qu'il n'a pas exploré lui-même, il a préféré laisser de côté la langue assyro-babylonienne. Pour ceux qui ont lu une seule page des travaux de M. Nöldeke, le premier avis semblera superflu, car la tendance d'éblouir par des combinaisons téméraires, si fréquente dans la jeune école allemande, n'a jamais pu prendre naissance dans son esprit méthodique et discipliné par une puissance de *classicité* des plus rigoureuses, mais tout le monde regrettera encore plus que lui-même son abstention radicale du domaine assyriologique. Le contrôle des mots assyriens qui entrent dans le cadre du présent ouvrage est tellement facile aujourd'hui que la petite perte de temps aurait été largement compensée au

1. Ou : grand prêtre.
2. Ou : grand prêtre.

grand profit de la science. Sauf ce vœu qui, nous l'espérons, finira par être réalisé dans un avenir prochain, les recherches serrées et précises sont d'un rare intérêt : l'arabe classique et les dialectes, les terminaisons du parfait, la forme nominale fuʿâl, les verbes à *yod* interne, la formation du pluriel dans le nom araméen, sur quelques préfixes verbaux arabes, nivellement des mots sémitiques pour « père » et « mère », quelques groupes de noms personnels sémitiques, avec les subdivisions hautement importantes : noms d'animaux utilisés comme noms d'hommes, noms personnels tirés de noms de parenté, l'idée de « remplacement » dans certains noms d'hommes, membres du corps comme noms d'hommes. Les deux dernières monographies ont pour objet les noms d'animaux à réduplication et les noms des lettres sémitiques. Impossible de donner une idée même sommaire de la richesse et de la variété des résultats qui se dégagent pour ainsi dire d'eux-mêmes, grâce au nombre considérable des exemples offerts dans chaque section. Nous devons nous contenter de réunir ci-après quelques remarques afin d'éviter l'inconvénient d'une annonce trop aride.

P. 2 et suiv. L'originalité des désinences casuelles des noms sémitiques (*iʿrâb*) est attestée par l'assyrien et l'éthiopien. Dans le premier idiome, l'*i* du génitif est purement d'ordre phonétique consistant dans l'affaiblissement de l'*u* du nominatif lorsqu'il y a surcharge d'un mot à l'état construit ou d'une préposition : *bîtu* (ביתו), mais *bêl bîti* (בעל בית), *ana, ina bîti* (לבית, בבית) ; de même en arabe. Relativement à la voyelle de l'accusatif avec mimmation en sabéen, il faut noter la graphie אדכרום (Os., XVII, 5-6). Énigmatique reste encore l'origine du *hâ* de l'accusatif et probablement aussi de l'état construit en guěez. — P. 9 et suiv. La mutation d'un *t* dur en *h*, même en pause, semble étrange : le nisbé *Makkî*, de *Makkatu*, viendrait de l'abandon de la terminaison féminine au lieu d'être une contraction pour *Makkahî*. L'orthographe רמלה et מדיה dans certains textes syriaques supposés préislamiques, même cette date admise, ne prouve pas que le ה était prononcé. Il est vrai que, dans la littérature syriaque, la voyelle finale *â* est exprimée par א, mais le ה qui le remplace souvent en araméen occidental a certainement été longtemps en usage dans la Babylonie, témoin le pehlevi דנה, ידה (anc. זנה), ברה, רגלה לבבה, etc. Une curieuse juxtaposition des deux finales א et ה se trouve dans le mot מגלאהי (דנה) où le relatif י seul est iranien. Le lapicide a d'abord gravé מגלא, puis, pensant à l'autre orthographe en usage מִגְלָה (Esdras, VI, 2), il a ajouté encore le ה (Inscription pehlevi-sassanide de Hadji-Abad, l. 1). — P. 15 et suiv. L'existence primitive des voyelles brèves dans les mots sémitiques en général résulte, outre l'arabe et l'assyrien, des pronoms hébreux *anôki*, *âtta*, ainsi que de la forme verbale *katâbta*, où il ne subsiste aucun motif pour allonger la voyelle finale. En ce qui concerne les consonnes du parfait, le *t* de la deuxième personne, venant de *atta*, est seul primordial ; il a formé par analogie l'indice de la première personne avec diverses voyelles : h. *katâbti*, ar. *katâbtu*. Par contre, dans la famille sabéo-guěez, le *k* de la deuxième personne, emprunté au suffixe possessif de la même personne dans les noms, a aussi passé à la première personne vocalisée par *u* : *nagârka*, *nagârku* ; l'*ū* en éthiopien est indifférent à la quantité. Quant à la similitude des langues hamitiques en ce qui concerne les indices verbaux sémitiques, le mieux serait d'en faire totalement abstraction, jusqu'au moment où une loi de mutation ramènera les lexiques des deux familles aux mêmes racines, opération qui n'a pas réussi

jusqu'à présent. — P. 30. A mon sentiment, la forme nominale *fuᶜâl* représente la prononciation *fuᶜêl* au lieu de *fuᶜail* dans un grand nombre des diminutifs nabatéens dus aux Arabes (Ὀγηλος, Ὀσηβεου, Μοενος, etc.). S'il en est ainsi, les mots éthiopiens *hĕçân*, « enfant », *ĕguâl*, « jeune, rejeton », *ᶜĕwâl* (= h. עוֹל), « jeune animal », doivent en être séparés, puisque le diminutif est inconnu de l'éthiopien. Héb. נְעֹרֶת, נְסוֹרֶת, פְּסוֹלֶת doivent probablement l'idée de « déchet » à l'analogie avec le participe passif féminin נְעוּרָה, נְסוּרָה, פְּסוּלָה; de même טִינוֹפֶת, נִישׁוֹפֶת ont suivi le modèle du *qal*. Il semble difficile de faire venir l'*ô* d'un ancien *ai*, nulle part constaté dans le nord. — P. 43. Les rabbins ont expliqué לָשׂוּחַ (Gen., XXIV, 63) par « méditer, prier », non seulement par égard à Ps. CII, 1; CIV, 34, mais surtout parce que c'était la coutume de leur temps d'aller prier dans les endroits solitaires (Marc, VI, 46; Luc, V, 16; VI, 12; cf. IV, 42; Berachoth, 3 a); on ne voit donc pas comment l'ancien cliché de l'insipidité (*Geschmacklosigkeit*) rabbinique a pu trouver emploi à ce propos. — P. 87. L'araméen חֵוְיָא semble signifier primitivement « bête des champs » (cf. l'ethnique חִוִּי), tout comme l'éthiopien *arwê*, « serpent » (= l'hébreu אריה, « lion »). Quant au nom d'Ève, חַוָּה, création vraisemblable du narrateur (Genèse, III, 20), il n'est pas facile de penser à une allusion au serpent hostile empruntée à l'araméen. חַוָּה peut bien être une ancienne prononciation de חַיָּה, mais comme synonyme de יולדת, « femme qui accouche » (parturiens), en fréquent usage dans la Miśna et visiblement déjà dans Genèse, XVIII, 10, 14; II Rois, IV, 16, 17 (lire partout כְּעֵת חַיָּה), conformément à l'interprétation אֵם כל חי. — P. 105. Je maintiens mon ancienne opinion que les noms nabatéens עבדאלהי (עבדלהי), זדאלהי, והבאלהי et similaires sont pour עבדאלהין, זידאלהין et והבאלהין, correspondant à עבדאלם, כלבאלם, מתנאלם des textes phéniciens, dont les formes moabites et araméennes étaient sans aucun doute עבדאלן, כלבאלן, מתנאלן et עבדאלי, כלבאלי, מתנאלי dans le dialecte de Yaᶜdi. La même chute du ן final a eu lieu dans l'élément אלהי des noms nabatéens précités, et de cette façon on n'est pas obligé de recourir à une désinence arabe qui n'a jamais été indiquée par un י. — L'étude sur les noms d'animaux à réduplication fonctionnant comme noms d'hommes (p. 107-124) est une des plus précieuses de l'ouvrage. D'innombrables faits, recueillis des coins les plus éloignés des littératures sémitiques, y sont méthodiquement classés et lumineusement triés, au point de maintenir notre admiration jusqu'au bout. Une pareille étude solide et réfléchie est bien faite pour nous consoler de la folle valse babylono-zodiacale qui nous énerve depuis trois ans.

Par l'intéressant ouvrage de M. Ditlef Nielsen, nous rentrons dans les spéculations religieuses astrales, mais la scène se déroule dans l'Arabie méridionale et le décor change en conséquence. Après Winckler et Hommel, M. Nilsen, élève du professeur de Munich, s'efforce de découvrir dans l'ancienne religion de l'Arabie des explications de plusieurs points des religions du nord, y compris les traditions bibliques. Le premier terme du parallélisme est *la religion lunaire paléo-arabe*, notamment la conception de la divinité, les époques sacrées, les lieux saints et les symboles. Le second

terme consiste dans *la tradition mosaïque* comprenant les points suivants : Moïse à Midian, le pèlerinage au Sinaï, du Sinaï jusqu'au Nébo, les lois hébraïques, la personnalité de Moïse. Rendons cette justice au savant auteur que, sa base principale admise, l'ancienne religion sabéenne, telle qu'elle apparaît dans les inscriptions, *peut* recevoir l'explication qu'il propose. C'est tout ce que la science doit ambitionner dans l'état actuel de nos connaissances. Mais cette base est-elle aussi inébranlable qu'il le croit? J'ai toujours maintenu un avis contraire. En laissant de côté des combinaisons superfines, la mythologie babylonienne n'a reçu le caractère astral que grâce à l'ingérence relativement tardive de l'astronomie ou plutôt de son double imaginaire, l'astrologie. Malgré tout, elle n'a jamais cessé de relever d'un ordre d'idées foncièrement social comme les autres religions du monde, y compris celle de l'Arabie. L'idée que le chaos engendre la famille divine procède de l'expérience que l'état sauvage primitif a produit l'institution de la famille humaine. En qualité d'êtres divins, on les plaçait dans la région de la lumière éternelle, le ciel, mais les grands astres seuls portent un nom qui désigne en même temps le dieu et l'astre qui le représente. Ce sont *Šamaš*, corps et dieu du soleil, et *Sin*, corps et dieu de la lune. L'antiquité de ces noms est si énorme qu'ils n'ont aucun sens dans la langue constituée, tandis que l'immense majorité du panthéon babylonien personnifie des attributs suffisamment intelligibles : *Ilu*, « dieu »; *Anu*, « criant, parlant »; *Bêl*, « seigneur, maître »; *Ištar*, « déesse, femme »; *Nabû*, « annonçant »; *Marduk*, « maître des Utuk »; *Nusku*, « chef (h. *nasik*) », etc. Avec le temps on les a casés dans les étoiles, mais par pure convention astronomique. Les qualités « créateur, lumineux, vivifiant, compatissant, etc. » sont le partage de tous, et non pas uniquement de Šamaš et Sin, comme l'auteur a l'air de croire. L'antériorité de la nuit sur le jour est traduite en langage mythique : Sin est le père, Šamaš est son fils et Ištar (Vénus) sa fille. Chez les Sabéens, où *Šams* est du genre féminin, ᶜAthtar s'identifie avec l'Ištar masculin et devient le père de Sin et de Šams. Ni en Babylonie ni en Arabie, la religion n'était proprement lunaire. Les phases de l'astre de la nuit réglaient les fêtes du culte public, mais le culte même s'adressait à toutes les divinités. Dans 1500 graffites de l'Arabie du nord, je n'ai trouvé que deux spécimens du nom propre ᶜAbd-Sin et pas un seul ᶜAbd-Sahr ou ᶜAbd-Qamar. Sin fait également défaut dans les inscriptions sabéennes et minéennes, et n'apparait que dans un texte du Hadramaut. En revanche, on voit pulluler toute une série de divinités tantôt générales, tantôt locales, comme : שׁימם, חבלם, אלמסה, דת נשקם, נכרחם, ודם, דת בעדנם, מתבנטין, etc., etc., dont l'identification avec les corps célestes serait hautement arbitraire à défaut de témoignages positifs. On a certainement voué un culte aux astres chez les Sabéo-Minéens comme chez les autres Sémites, mais la religion a longuement précédé l'astrologie, qui n'a jamais pu effacer la trace des divinités chtoniques et locales.

Je borne mes remarques à ce principe capital. Je n'y ajouterai qu'un mot à propos de *šabattum* que l'auteur explique par « mansion ou phase lunaire » (*Mondstation*) aux 7ᵉ, 14ᵉ, 21ᵉ et 28ᵉ jours du mois : le nouveau texte publié par M. Pinches fixe le *šabattu* au 15 du mois, et d'autre part *ûm nûh libbi* n'exprime pas la notion du repos dans un lieu, contenue dans *manahtu*, mais la cessation de troubles psychiques, partant : la satisfaction, la quiétude parfaite. Une autre

supposition à écarter est celle qui limite la représentation des dieux sabéens aux bas-reliefs et aux peintures; les inscriptions d'Asurahidin et d'Asurbanipal attestent l'existence de statues divines même chez les Arabes du nord, au VIIe siècle avant notre ère; *a fortiori* cela a dû avoir lieu chez les Sabéens, où le sentiment artistique était très développé; l'abstention de figures sculptées ne peut se justifier par aucun motif raisonnable. Que les termes *wathan* et *ṣanam* sont des mots importés est facile à affirmer, mais difficile à prouver. Au moins il faut nous dire d'où ils viennent.

La seconde partie utilise les résultats de la première pour livrer un commentaire mythico-symbolique des narrations concernant les événements de l'exode, où le rôle de Midian est singulièrement accentué. Curieuse est la comparaison de Moïse avec saint Paul et Mahomet. Toutefois, dans la masse de cette théologie dernière mode, on discerne de nombreux points à retenir, surtout dans le chapitre consacré à la personnalité de Moïse.

Mettre le judaïsme du ghetto au niveau des exigences éthiques et civiques des temps modernes a été d'abord le but unique de la *Réforme* juive qui a vu le jour dans la première moitié du siècle dernier. Le mouvement a pris une notable extension dans les communautés allemandes et a été transplanté en Amérique. Plusieurs synodes de rabbins réformés se sont tenus, et la nécessité s'est de plus en plus imposée de fixer les bases d'une théologie qui fît sortir la Synagogue réformée de l'aridité scientifique et décorative dont elle se contentait jusqu'à présent. M. Max L. Margolis, dans un volume publié par le *Central Conference of American Rabbis*, formule son projet sur la base du fameux *Credo* de Maïmonide, adopté actuellement par la totalité du monde juif. Cette tâche est louable en elle-même, le progrès étant un élément indispensable pour toutes les branches de la manifestation de l'esprit humain; nous y applaudissons donc, bien que la théologie soit un domaine étranger pour nous. La limpidité me paraît cependant regrettablement troublée par l'ingrédient hétérogène de la critique biblique à outrance. Visiblement, en imitation de l'Ecole protestante libre, qui ne retient de l'Evangile comme authentiques qu'un nombre très exigu de logia à sa convenance et rejette tout le reste comme une fraude pieuse colossale, il accepte ou retranche les textes bibliques selon qu'ils s'adaptent ou non à son système. Ses autorités sont des savants spécialement connus par leurs tendances à regarder l'ensemble du judaïsme comme une théocratie étroite que Jésus se serait donné la vocation de ruiner. Il aurait mieux fait de laisser la critique intéressée en dehors de son cadre. Le roi davidique, dans l'esprit des prophètes qui parlent de lui, doit son prestige uniquement à sa qualité de chef du peuple messianique; il est son représentant officiel dans le monde, tandis que la messianité de Jésus est d'un ordre mythique et antinational. Du reste, il y a dans cette excellente conférence un léger souffle de propagande qui explique l'énumération trop détaillée et quelque peu bariolée des facteurs du progrès religieux à toutes les époques de l'histoire d'Israël, parmi lesquels on voit figurer les inoubliables thaumaturges Isaac Luria et le Baʿal Šêm ṭob (réjouissez-vous, ô Ḥassidim !), et même le *historical Jésus* qui n'est connu que de Dieu seul; car nous, pauvres mortels, nous ne connaissons que le Jésus de l'Evangile.

La tendance à dogmatiser les résultats de la *Critical School* en vogue se montre dans la récente dissertation de M. Morris Jastrow de Philadelphie sur les Hamites et les Sémites dans le Xe chapitre de la Genèse. Il part de cette assertion que « l'analyse critique de

ce chapitre est arrivée à un stage qui peut raisonnablement être regardé comme ayant atteint ses dernières limites. » Il a oublié que le rédacteur de cette *Revue*, son ancien professeur, a longuement combattu l'analyse en cause, en soutenant que ce chapitre, loin de fournir un tableau ethnographique général, œuvre scientifique étrangère à l'antiquité, n'entend que donner une esquisse des peuples qui sont en rapports plus ou moins étroits avec la Palestine et aptes à influencer le sort du royaume juif. Une mention m'était due au milieu de tant d'auteurs dont il n'accepte pas l'opinion. Passons. Entre l'oubli et le dédain, la différence est capitale. Je me borne donc à la simple annonce de ce travail, en invitant le savant auteur à examiner de nouveau mon étude à ce propos et à justifier formellement la confiance absolue qu'il décrète en faveur des opinions adverses.

L'autorité de l'Ecole en vogue devient également un dogme intangible dans les tristes ghettos du judaïsme russe. Le commentaire hébreu de la Genèse cité ci-dessus nous donne l'avant-goût de ce que sera la collection entière des commentaires en projet de publication. La modestie n'est pas le côté faible du titre général : « Recueil de commentaires *scientifiques* publiés avec la collaboration de *savants autorisés* » (פירוש מדעי יוצא בהשתתפות למדנים מומחים). En jetant un coup d'œil sur une page quelconque, on reconnait que la totalité se compose de pièces bariolées cousues hâtivement et tirées des œuvres de Dillmann et de l'Ecole de M. Wellhausen, auxquels appartient également la répartition des documents (חלוקת המקורים), où l'on se garde bien d'en fournir le motif, ou seulement de citer nominalement les sources d'informations trop compromettantes pour le monde du ghetto. La crânerie du titre et l'anonymat de la provenance attireront probablement la foule des jeunes réformateurs (dans chaque jeune hébraïsant du *territoire*, il y a l'étoffe d'un réformateur), mais, pour les études bibliques, l'entreprise, si elle continue dans la voie de l'aride *compilation* où elle s'est engagée jusqu'ici, restera complètement stérile et prouvera seulement l'impuissance des fameux משכילים à se faire une place indépendante, même dans un domaine qu'ils se vantent de mieux connaître que leurs autres coreligionnaires. De plus, on peut prévoir que certains cerveaux brûlés s'en feront une arme contre les réputés *arriérés* qui, dans la misère noire qui torture leur corps affamé, seront encore affligés de divisions intestines d'un ordre nouveau. On ne connaît donc pas dans ce milieu *éclairé* les anciens conseils המשכיל ידם כי עת רעה היא et עת להשות? J'aime toutes les innovations motivées, mais j'ai une haine implacable pour tout ce qu'on cherche à imposer d'autorité et sans discussion, ou, comme on dit en hébreu moderne, בתור הלכה למשה מסיני, surtout lorsque l'invocation de la *science* et du *progres* ne constitue qu'une formule d'apparat.

J HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

1904

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

12e Année. — Octobre 1904.

SOMMAIRE

J. Halévy, Recherches bibliques : Le Livre de Michée (*suite*), p. 289. — J. Halévy, Les Prétendus Emprunts cosmogoniques dans la Bible (*suite*), p. 313. — J. Halévy, Les Prétendus Mots « sumériens » empruntés en assyrien (*suite*), p. 325. — J. Halévy, Nouvelles Remarques sur les Inscriptions proto-arabes, p. 349. — J. Halévy, Gog et Magog, p. 370. — J. Halévy, Inscription punique, p. 375. — J. Halévy, Bibliographie, p. 379.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.